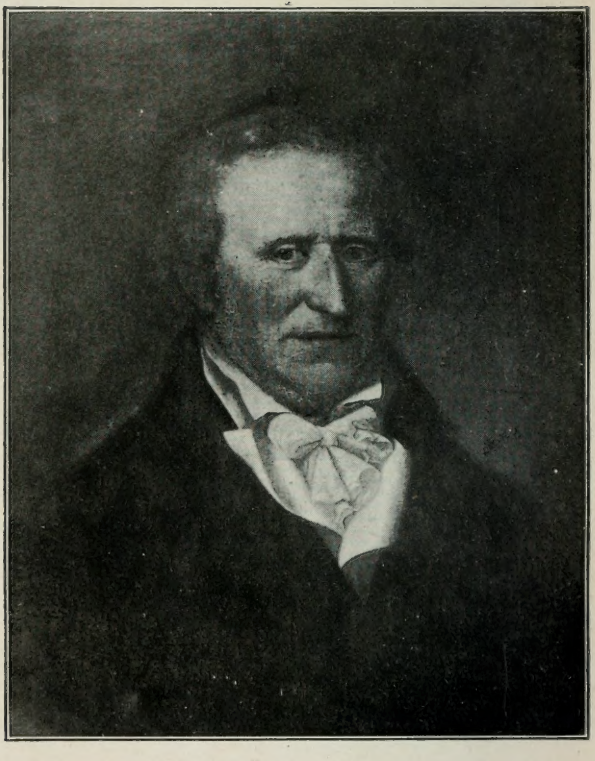
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
3 1761 01945034 5

Gott hat die Welt zur Seiner Ehre
erschaffen denn bei Isaias sagt sein Geist
In gloriam meam creavi eum, formavi
eum feci eum. 43. v. 7.

TRANSFERRED
ST. BASIL'S SEMINARY
UNIVERSITY OF ST. MICHAEL'S COLLEGE
LIBRARY



GEORG HERMES

Nach einem Ölbildnis im Besitze des erzb. Collegium Albertinum in Bonn

Einleitung

in die

christkatholische Theologie

von

Georg Hermes,

Prof. der dogmatischen Theologie an der Universität zu Münster.

Erster Theil.

Philosophische Einleitung.

SEP 10 1960

Münster,

in der Coppenrathschen Buch- und Kunsthandlung.

1819.

SEP 10 1960

Vorrede.

Die Ansicht, in welcher meine Leser diese Philosophische Einleitung, und auch die ihr folgenden theologischen Werke von mir: die Positive Einleitung und die Dogmatik, zu fassen und zu beurtheilen haben, glaube ich ihnen vollkommner, als durch die ausführlichste Beschreibung geschehen kann, bekannt zu machen, wenn ich erzähle, was mich ursprünglich zu demjenigen Studium der Theologie, wovon diese Werke das Resultat sind, bestimmet habe. Denn nicht meine Berufung zur öffentlichen Doction der Theologie, welche vor 11 Jahren erst geschah, gab mir die Bestimmung zu diesem Studium, wie das vielleicht scheinen könnte; eher hätte dieses Amt mir eine andere Richtung geben können, und würde sie mir gewiß gegeben haben, wenn nicht damahls schon durch vieljähriges Forschen in dieser Wissenschaft die doppelte Ueberzeugung bey mir fest gestanden hätte: erstens, daß das so genannte Lernen, was in allen Fächern der eigentlichen Menschenbildung zwecklos ist, in der Theologie zweckwidrig sey; und zweytens, daß

auch die bekanntesten Lehren der Theologie noch gleichsam verschleyert und ihr wahrer Sinn in Dunkel gehüllet und der Deuteley unterworfen bleibe, wenn nicht eine jede derselben als ergänzender Theil eines vollendeten Systems gesehen, und wenn dieses System nicht im Wege der Untersuchung — Untersuchung im Gegensatze zu der sonst gewöhnlichen synthetischen Zusammenordnung verstanden — aufgebauet und durch alle Irrgänge des Zweifels hindurch geführt worden. Daß ich diese doppelte Ueberzeugung gewonnen hatte, erhielt mich damahls in meinem Wege, den ich 12 Jahre früher schon zu meinem eignen Bedürfnisse eingeschlagen, und von der Zeit an, bald vorwärts bald rückwärts schreitend, ohne müde zu werden, verfolgt hatte. Sobald ich nähmlich mit meinen Studien über die Jahre des Einsammelns hinaus gekommen war, und nun über das, was ich eingesammelt, zu reflectiren anfing, ergriffen und fesselten mich die Ideen: Gott — Offenbarung — und ewiges Leben, so sehr, als wären sie die einzigen gewesen, die ich je gehört hätte. Es entstand in mir eine Menge Fragen und Zweifel darüber, die mich Tag und Nacht beschäftigten; die ich zwar alle zu beantworten wußte, worüber ich mir aber bey näherer Erwägung gestehen mußte, daß ich in der That keine einzige von ihnen beantworten konnte. Und noch hatte ich mir den Grundzweifel: „ob denn auch wohl wirklich ein Gott sey", selbst nicht gestanden, bis endlich mein

Gewissen — oder mit welchem richtigern Nahmen man die unwiderstehliche Kraft in meinem Innern, die mich trieb, nennen will — mir die Unredlichkeit, womit ich über den Grund von Allem mich täuschen wollte, so wiederholt und so laut vorrückte, daß ich mich entschloß auch zu dieser Frage offen überzugehen und sie unter allen oben an zu stellen. Nun war die Reihe meiner Fragen vollendet, und zugleich das Geständniß mir unwiderruflich abgenöthigt, daß ich auf keine derselben eine genügende Antwort wüßte. Ich fand mich dadurch sehr in die Enge getrieben, aber eigentlich verlegen glaubte ich mich noch nicht: ich meinte über so wichtige Grundlehren der Theologie, worüber ich keine Auskunft wußte und doch so sehr zu wissen bedurfte, mich aus theologischen Büchern belehren, oder von Andern, was ich nicht wußte, erfragen zu können. Wie bestürzt wurde ich aber, als ich bald fand, daß das, was ich fragte, in den theologischen Büchern entweder gar nicht berührt oder doch als schon bekannt vorausgesetzt wurde; und als auch mein Herumfragen bey Andern mir kein erfreulicheres und wohl oft ein noch niederschlagenderes Resultat gab! Traurig aber nicht verzweifelnd kehrte ich nun in mich selbst zurück, fest entschlossen zu studiren und nicht zu ruhen, bis ich eine Antwort auf meine Fragen gefunden, die mich überzeugete, und wenn auch mein ganzes Leben darüber vergehen sollte; denn eine Auskunft über diese Gegenstände war mir

mehr, als das Leben selbst, werth. Diesen Entschluß faßte ich, oder richtiger, er faßte mich im Winter 1795, und bestimmte meinen Stand und meine Thätigkeit bis auf den heutigen Tag. — Ich fing an zu studiren mit dem Vorsatze, alles, was ich wußte, nur in sofern als mein Wissen gelten zu lassen, als ich es von nun an selbst finden würde; und setzte, um sicher zu gehen, späterhin noch hinzu: nichts als gefunden gelten zu lassen, als was ich nicht leugnen könnte. Weil ich nun gar nichts wußte, und auch das, was ich wußte, nicht wissen wollte; so konnte ich nur fragen. Zwar fragte ich zunächst nur über meine drey Gegenstände, woran einzig mein Herz hing, und unter diesen zuerst über das Daseyn Gottes, und weil ich keine Antwort wußte, so war meine Antwort wieder eine neue Frage, und abermahls eine neue Frage (auf diese Weise wurde mir der Gang der Untersuchung zur Gewohnheit, den man überall in meinen Schriften finden wird); durch diese analysirenden Fragen kam ich aber von selbst auf die ersten Gegenstände der Metaphysik hin; und als ich mich bald bey den ersten Grundfragen der Metaphysik wiederfand, von dieser aber kaum so viel kannte, daß ich wußte, wo ich war: so wurde mir klar, daß ich nichts ausrichten würde, wenn ich nicht zuvor Metaphysik studirete. Ich nahm also abermahls meine Zuflucht zu den Büchern, aber nun zu den philosophischen; und ein Zufall brachte mich

zuerst an die alte Metaphysik. So unkundig ich nun auch noch war, und so wenig ich diese noch in ihrem Wesen verwerflich zu finden vermochte: so erkannte ich doch mit aller Gewißheit, daß der Beweis für das Daseyn Gottes, den ich da traf, in seiner Natur nichtig sey, und fand mich so genöthigt, für die Beantwortung meiner ersten Frage schon zu der neuen Philosophie, von deren Existenz ich gehört hatte, überzugehen. Hier fing ich an bey dem Urheber derselben, bey Kant; und ging hernach zu den noch neuern Systemen fort, wie sie der Reihe nach entstanden. Ich lernte da Vieles, woran ich nie gedacht hatte: für die Beantwortung meiner Fragen aber würde ich durch dieses Studium die Ueberzeugung gewonnen haben, daß sie gar nicht zu beantworten seyen — freylich auch eine Antwort, womit ich auch zufrieden seyn wollte, falls keine andere zu erreichen wäre —, wenn ich nicht durch das Einstudiren dieser Systeme auch allmählig fähig geworden wäre selber zu philosophiren, und das zu kritiziren, dem ich meine Bildung verdankte. Ich fand, daß sich in diesen Systemen bloß dadurch eine Unmöglichkeit auf meine Fragen genugthuend zu antworten ergäbe, weil sie immer noch etwas als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr annähmen, zu dessen Annahme sie keine absolute Nothwendigkeit erwiesen hätten; und überzeugte mich so, nicht durch die Prüfung einzelner Sätze sondern der Grundlagen

dieser Systeme, daß sie mir nicht nehmen oder unerreichbar fern rücken könnten, wovon sie mich Anfangs durch eine unübersteigliche Kluft zu trennen schienen. Ich kehrte jetzt zum zweyten Mahl in mich selbst zurück, mit dem Entschluß, von nun an selbst zu philosophiren; aber nichts als wirklich und wahr oder als nicht wirklich und nicht wahr anzunehmen, so lange ich noch zweifeln könnte, und zu dem Ende Phantasie und Gefühl überall auszuschließen. Ich fing jetzt damit an, daß ich alle denkbaren Weisen aufsuchte, in welchen die Auflösung der allgemeinen Aufgabe der Metaphysik versucht werden könne. Ich habe sie alle durchgeführt, und habe diejenige, welche ich in dieser Philosophischen Einleitung vorgelegt, jedoch nur in Beziehung auf meinen Zweck ausgeführt habe, unter allen als die einzige gefunden, welche die gewünschten Resultate gibt, und welche überhaupt irgend ein metaphysisches Resultat gibt, so lange man alle Willkühr ausschließt und nur nach Nothwendigkeit entscheidet. Eben diese ist aber auch die einfältigste unter allen; und ich habe mich bemüht sie in ihrer ganzen Einfalt vorzutragen, ohne Terminologie und ohne alle hochfahrende Bilder in Gedanken und Ausdruck, welche die Sache nur verdunkeln und die Prüfung und Erkenntniß der Wahrheit erschweren, so sehr dergleichen gelehrter Popanz auch pflegt angestaunt zu werden. Es soll mich daher weder befremden noch kränken, wenn man

mir sagt, man habe das, was ich hier vorbringe, längst gewußt — auch ich habe es längst gewußt, aber ich wußte nicht, daß ich es wußte.

Ich habe also nicht in einem der bekannten philosophischen Systeme, welchen Deutschland seit 30 Jahren nach einander gehuldigt hat, sondern in meiner eignen Weise philosophirt, und ich habe mich auf jene Systeme fast ausschließlich nur da bezogen, wo ich sie zur Vertheidigung meines eignen und der hierin erwiesenen Grundlagen für die Theologie bestreiten mußte; und auch hier habe ich mich ausdrücklich nur auf diejenigen bezogen, welche ich vor andern am meisten schätze, auf das Kantische und Fichtische *). In dieser meiner Weise habe ich nicht nur meine anfänglichen Fragen über jene Grundlehren der Theologie, welche mich vor 23 Jahren mit so unwiderstehlicher Kraft anzogen, und

*) Ich muß bemerken, daß ich mich nie auf Fichte's Hauptwerke sondern jedesmahl auf diejenigen, welche er für das unphilosophische Publikum schrieb, bezogen habe. Der Grund davon ist, weil Fichte — es thut mir leid, daß ich es sagen muß — in einer gewissen Zeit die Schwachheit hatte, gegen einen jeden, der ihm widersprach, zu behaupten, daß er nicht im Stande sey seine Werke zu verstehen und daß er überhaupt zur Philosophie unfähig sey. Fichte schrieb deshalb, um die Welt zum Verstehen seiner Philosophie zu zwingen, oder auch, sie vor der Welt zu rechtfertigen, jene Werke für Nichtphilosophen — wie er selber sagt. Um mir nun nicht denselben Vorwurf zuzuziehen, habe ich es gerathener gefunden, mich bloß auf jene Werke für das große Publikum zu beziehen: denn was dieses verstehen sollte, werde ich hoffentlich auch verstanden haben.

Hegel XXVI

seit dem so unverändert mich fesselten, daß mir in diesem ganzen Zeitraume aller verschiedenartigen Geschäfte ungeachtet wohl kaum ein Tag vergangen ist, an dem ich nicht mehrere Stunden an ihrer Beantwortung arbeitete; nicht nur diese Fragen, sage ich, habe ich in dieser meiner Weise beantwortet, sondern ich habe auch, weil sich während des Studirens der Kreis immer erweiterte und endlich eine vollständige geoffenbarte Theologie mein Zweck wurde, in dieser Weise den Grund gelegt zum Beweise des Christenthums als einer von Gott gegebenen Offenbarung, und das ist der Inhalt der hier vorliegenden Philosophischen Einleitung; — dann habe ich auch das Christenthum als göttliche Offenbarung und den Katholizismus als das wahre Christenthum in derselben Weise erwiesen, was den zweyten Theil der Einleitung, unter dem besondern Titel Positive Einleitung ausmachen wird; — und endlich habe ich auch die christkatholische Dogmatik selbst über jener Grundlage aufgebauet, und so viel Philosophie darin noch unmittelbare Anwendung findet, sie ebenfalls in dieser Weise bearbeitet. Und bey allen diesen Arbeiten habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllet: überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte. Ich habe mich deswegen durch manche Irrgänge des Zweifels hindurch

arbeiten müssen, in welche sich einlassen demjenigen, welcher es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte, unnütze zeitverderbende Mühe, und demjenigen, welchem die Angelegenheit des Menschen, die es gilt, nicht, wie mir, über Alles wichtig ist, Thorheit scheinen wird — ich bitte beyde, daß sie mein Buch nicht lesen wollen: mir war die Mühe erträglich, weil mir die Sache derselben werth war; und ich fürchtete auch niemahls durch diesen Weg etwas zu verlieren, denn ich hatte eingesehen, daß in jedem weniger strengen Wege alles, wornach ich suchte, mit gleichem Grunde verworfen als angenommen werden könnte. Ueber dies hatte ich auch eingesehen, daß es für Menschen kein sicheres Kriterium der Wahrheit gebe, außer die Nothwendigkeit allein; und mich selbst wissentlich täuschen, das habe ich weder gekonnt noch gewollt. Freylich ist es doch möglich, daß ich ohne mein Wissen in irgend einem für den Beweis des Ganzen weniger wichtigen Punkte von dieser Strenge gewichen bin; daß es in einem wichtigen geschehen sey, glaube ich nicht, weil ich Alles wieder und wieder besehen und gewogen habe. Und so bin ich denn nun zu der Uebezeugung — Dank sey es meinem Gott, den ich gefunden habe! — gelangt, die ich so sehr wünschte und suchte: ich bin gewiß geworden, daß ein Gott sey; ich bin gewiß geworden, daß ich ewig seyn und leben werde; ich bin gewiß geworden, daß das Christenthum göttliche Offenbarung, und daß der

Katholizismus das wahre Christenthum sey. Darum wünsche ich denn auch von ganzem Herzen — und wer wäre ich, wenn ich das nicht wünschte? —, daß alle Menschen dieselbe Ueberzeugung gewinnen, und durch denselben Glauben und durch dieselbe Hoffnung mit mir vereinigt werden mögen in dem Einen Gott und in der Einen katholischen Kirche seines Sohnes, unsers Herrn Jesu Christi. So sehr es mir mit diesem Wunsche nun auch Ernst ist, und so hoch meine Brust schwellet bey dem Gedanken einer solchen Vereinigung Aller, so bin ich doch bey der gegenwärtigen Nichtvereinigung weit entfernt von aller Intoleranz gegen anders Denkende, zumahl von einer solchen Intoleranz, wie sie in diesem und im vorigen Jahre von so vielen Protestanten bey Gelegenheit ihres hundertjährigen Jubiläums und der dabey gestifteten Vereinigung der Lutheraner und Calviniſten mündlich und schriftlich gegen die Katholiken gepredigt worden, von einer Intoleranz — damit ich nur ein Beyspiel anführe —, wie der Consistorial-Rath Boyſen in seinen 95 Antitheſen (gegen Harms) an mehreren Stellen, nahmentlich in den Antitheſ. 3. 22. u. 92. sie ausspricht: 3) „Die stillstehende Reforma„tion führt zum Pabstthum zurück, das dem „Christenthum ganz zuwider ist.“ (Mit Pabstthum ist hier doch wohl Katholizismus gemeint). 22) „Mögen sie denn wiederkehren; du wenigstens „wünschest es, die Zeiten des Aberglaubens; möge

„er wiederkehren, der Katholizismus, das Heiden-
„thum mit ihm.“ 92) „Wir verdammen zwar
„nicht die katholische Kirche, welche Gott duldet,
„aber für eine evangelische können wir sie durch-
„aus nicht halten, da sie sich nicht auf das Anse-
„hen und die Lehre Jesu sondern des Pabstes
„stützet. Und wer möchte sie loben, da sie durch
„falsche und willkührlich gewählte Mittel den
„Geist der Ihrigen nicht ausbildet, sondern von
„der Wahrheit und dem wahren Eifer für Fröm-
„migkeit und Tugend abführt?“ *). Auf einer solchen Intoleranz, sage ich, und ich darf hinzu setzen: auf einer solchen Ignoranz in den Systemen anderer christlichen Confessionen, wird man mich nicht finden. Nie werde ich mich zu Lästerungen erniedrigen, und von ihnen den Sieg für meine Sache erwarten. Doch das ist weniger! ich werde nie, in welcher Weise auch immer, da ich meinen Glauben lehre und vertheidige, die schuldige Achtung gegen fremden Glauben verletzen. Wenn man länger, denn 20 Jahre, unausgesetzt gerungen hat, eine Ueberzeugung zu gewinnen und vor dem Richterstuhle der Vernunft haltbar zu begründen, und wenn man dabey der Abwege so viele und mitunter so täuschende gewahr geworden ist: so verschwindet aller Dünkel und alle Aufge-

*) Sieh' die deutsche Uebersetzung von zwey Ungelehrten. Im December 1817.

blasenheit, die Quelle der Intoleranz, und man wird duldsam gegen jedermann.

2.

Jetzt habe ich gesagt, was für ein Geist mich getrieben hat. Man wird hieraus von selbst sehen, daß sowohl in dieser als auch in meinen folgenden Schriften keine Sammlung von vielleicht nicht unbrauchbaren Materialien zu Beweisen oder wohl gar von sonst geführten Beweisen und gelehrten Meinungen, und kein Register von berühmten Gelehrten, die dasselbe oder etwas Aehnliches behauptet haben, zu suchen sey: sondern daß statt aller dieser Gelehrtheit, welche in unsern Tagen wieder gesucht und bewundert wird, als vor hundert Jahren, hier überall nur mein eigner Beweis vorkommen werde, dieser aber von der Frage nach der Quelle menschlicher Wahrheit angefangen und bis zu der letzten Lehre der übernatürlichen göttlichen Offenbarung in ununterbrochener Kette durchgeführt. Denn nicht durch Anstalten und Hülfsmittel zu Beweisen sondern nur durch Beweise, und nicht durch die Autorität wenngleich noch so vieler und wichtiger Gelehrten sondern nur durch eigne Einsicht kann derjenige sich über seinen Zweifel erheben, welcher wirklich zweifelt. Wem nun ein ähnlicher Geist ein ähnliches Bedürfniß erzeugte, dem seyen meine Schriften gewidmet; vorzüglich aber seyen sie allen

denjenigen gewidmet, die jemahls meine Zuhörer waren. In ihnen hoffe ich ein ähnliches Bedürfniß, als ich selber hatte, wenn sie es nicht schon mitbrachten, erregt zu haben; und ich wünsche ihnen zur Befriedigung desselben schriftlich nachzuhelfen, sofern es mündlich nicht geschehen seyn möchte. Man denke nicht, es sey böse, Bedürfnisse, oder was das Wort hier sagt, Zweifel zu erregen, wo keine sind. Mag es überall besser seyn keine Bedürfnisse zu haben, als sie befriedigen zu können, für den künftigen Religionslehrer ist das nicht der Fall. Dieser muß wissen, daß er nicht weiß, um die Erkenntniß, die ihm fehlt, mit Eifer zu suchen; er muß das Labyrinth des Zweifels in allen Gängen durchirren, um einst den Zweifler auf allen seinen Wegen begleiten zu können; er muß mit jedem Widersacher in die Schranken treten, und in unsern Tagen vorzüglich mit denjenigen, welche behaupten, daß er von dem, was er einst lehren soll, nichts wissen könne, damit er nicht verstumme, wo diese der Religion Hohn sprechen, und so denjenigen zum Aergerniß werde, welche er erbauen sollte; er muß alle Beweise mit Zweifelsucht wägen, und alles absondern, dem nicht jeder sich ergeben muß, sofern er nur Vernunft hat, damit er nicht einst mit seinem Beweise zum Spotte werde; ja er muß selbst von der Heiligkeit der Wahrheit durchdrungen werden, und keine größere Sünde kennen, als mit dem Munde zu bekennen,

was sein Herz nicht glaubt, damit er bereit werde der Wahrheit Alles zu opfern, und auch da noch für Jehova zu zeugen, wo alles Volk Baal nachläuft; und endlich muß er es zu einem vollendeten Systeme bringen, so daß er im Stande ist jeder vorkommenden Frage die Stelle im Ganzen anzuweisen, auf welcher sie erst möglich wird: denn ohne diese Vollkommenheit seiner Wissenschaft wird er sogar der Gefahr ausgesetzt seyn in seinen Antworten eine petitio principii zu begehen, zu geschweigen, daß ohne dieselbe keine seiner Antworten als bindend einleuchten, und seine gesammte Erkenntniß der Gewißheit, Klarheit und Bestimmtheit ermangeln werde.

Doch sind Einige hierüber anderer Meinung. Sie sagen: es sey viel besser, mit frommem Sinn zu glauben als zweifelsüchtig zu beweisen, denn der demüthige Glaube sey die Wurzel aller Tugend, Wissenschaft hingegen blähe auf; philosophische Grübeleyen insbesondere machen das Herz kalt und ganz unfähig, durch das heilige Feuer der Religion wieder erwärmet zu werden, zudem seyen sie auch selbst unsicher und zur Vertheidigung und Befestigung des Glaubens im Leben überall unnöthig, da dem Worte des frommen Geistlichen, der die Religion recht in sich aufgenommen habe und in seinem ganzen Wandel sie ausdrücke, niemand widerstehen könne; und was vollends die Bereitwilligkeit angehe, für die heilige Wahrheit mit eigner

Aufopferung Zeugniß zu geben, so sey diese einzig Frucht der wahren Frömmigkeit, und nicht der Erkenntniß.

Diese Behauptung enthält viel Wahres und viel Falsches.

Erstens ist wahr, daß der demüthige Glaube die Wurzel aller Tugend sey: aber falsch ist, daß zwischen dem demüthigen Glauben und dem zweifelsüchtigen Beweisen — was hier auch aufblähendes Wissen genannt wird — ein Gegensatz Statt finde; im Gegentheil ist der zweifelsüchtige Beweis die Wurzel und die Bedingung des frommen Glaubens, wie der fromme Glaube die Wurzel und die Bedingung aller Tugend. Oder wolltet ihr wohl behaupten, daß man alles glauben solle, was nur irgend zu glauben vorgegeben wird; und wenn einer es thäte, daß sein Glaube noch ein frommer Glaube genannt werden könnte? Die Unterscheidung der Gegenstände des Glaubens, und zu dem Ende die Prüfung des Vorgebens, ist also nach eurem eignen Urtheile ein Erforderniß zur Möglichkeit des frommen Glaubens. Wie könnet, oder dürfet ihr aber auch nur, dem einen Vorgeben beypflichten und dem andern nicht, und dem zufolge den einen Gegenstand aufnehmen und den andern verwerfen, ohne diese eure Wahl durch einen strengen Beweis gerechtfertigt zu haben? Und was die Demuth des Glaubens angeht, so hat wahrlich der die Natur des Glaubens noch wenig erkannt, wer diese un-

zertrennliche Eigenschaft desselben in der Blindheit setzt, womit er angenommen wird. Nein, nicht darin, daß man glaubt ohne vorhergegangenen Beweis, sondern darin besteht die Demuth des Glaubens, daß man annimmt, was man nicht schauet, bloß deswegen, weil die Vernunft die Annahme fordert; und daß diese die Annahme fordere, das zeigt eben der geführte Beweis. Diese Hingebung in die Leitung der Vernunft, welche sich in dem Denken und Handeln des Glaubenden ausspricht — sein Glaube mag einen Gegenstand der Religion oder welchen andern auch immer zum Objecte haben — ist keine geringe Verleugnung der Ansprüche unserer sinnlichen Natur: denn während diese nur der Einwirkung achtet, die sie schauet, duldet der gläubige Geist ihren Widerspruch, und erhebt sich frey zu dem, was nicht unsers Schauens ist. Eben hierin zeigt sich auch erst die Wahrheit des Satzes: daß der demüthige Glaube die Wurzel und die Bedingung aller Tugend sey: denn alle Tugenden entspringen erst jenseits der Grenze der Sinnlichkeit, auf dem Gebiethe der Vernunft; und auf dieses werden wir einzig versetzt durch den Glauben. Aber Wissen bläht auf, und ist also vom Bösen. Dasjenige Wissen, was zwecklos gesucht und eben deswegen, wo es gefunden ist, nicht gewogen wird, und daher bey jedem Fortschritte, den es macht, der Erkenntniß einen neuen Zusatz zu geben scheint; dieses Wissen erzeugt, weil es täglich breiter wird,

gar leicht einen Dünkel von Gelehrtheit, und bläht auf. Aber jenes Wissen, was zu dem heiligen Zwecke gesucht wird, die uns vorgegebenen Lehren der natürlichen und übernatürlichen Offenbarung durch nähere Erkenntniß dieses Vorgebens zu prüfen und den Glauben an deren Wahrheit haltbar zu gründen, jenes Wissen kann schon deswegen nicht aufblähen, weil es nicht selbst als Zweck sondern bloß als Mittel zu einem weit höhern Zweck angesehen wird. Ueber dies kann ein solches Wissen auch nicht nach der Breite, die es gewonnen hat, sondern es muß nach der Tiefe, die es hat, gemessen werden, denn hiernach richtet sich der Beytrag, den es liefert zur Prüfung und Gründung des Glaubens; und an diesem Maßstabe erscheint jedes menschliche Wissen sehr klein und in Vergleich mit der Mühe des Erwerbens ganz unbedeutend — eine Bemerkung, die wahrlich nicht aufbläht!

Zweytens ist wahr, daß im Acte des Untersuchens keine Rührung Statt finde: alles Erkennen ist kalt, und es ist sogar erforderlich, daß das Gefühl schweige, wenn das Erkennen gedeihen soll. Und ebenfalls ist wahr, daß auch außer dem Acte des Erkennens die deutlich erkannte Wahrheit nicht zu so lebendigen Gefühlen entflamme, als die dunkele, nie entwickelte und nie geprüfte Vorstellung. Aber sind darum die philosophischen Grübeleyen, wie ihr sie verächtlich nennet, entbehrlich? wisset ihr ohne Beweis, was geglaubt werden könne

und solle, und was nicht? Ein Beweis des Glaubens muß dem Glauben vorhergehen, das ist unwidersprechlich, wie bereits gezeigt worden; und ich denke nicht, daß irgend einer im Ernste das leugnen wolle: aber dieser Beweis soll nicht philosophisch geführt werden, das wollet ihr sagen; und das deswegen nicht, weil ihr die Philosophie selbst unsicher und zur Gründung und Aufrechthaltung der positiven Theologie unnöthig haltet. Nun möchte ich aber doch wissen, was für einen Beweis ihr vor der Annahme des Glaubens an Offenbarung und selbst zur Gründung dieses Glaubens noch hättet, außer allein einen philosophischen: ist doch alle Erkenntniß, wozu dem Menschen durch seine Natur allein der Weg geöffnet ist, eine philosophische; — und ebenfalls möchte ich wissen, durch was für Beweise ihr, nachdem ihr selbst schon eine Offenbarung erkannt und angenommen habet, die Anfechtungen und Zweifel Anderer widerlegen wollet, als einzig durch philosophische: denn Angriffe auf die Offenbarung durch die angegriffene Offenbarung selbst zurückzutreiben ist doch offenbar unmöglich. Unnöthig zum Beweise, zur Vertheidigung und zur Befestigung des Offenbarungsglaubens könnet ihr also die Philosophie nicht finden: und wollet ihr sie nun noch unsicher nennen, so müsset ihr folgerecht auch alle Offenbarung als ungewiß und den Glauben an dieselbe als gleich unsicher verwerfen. Das ist

freylich nicht zu leugnen, daß in der Philosophie, wo die menschliche Vernunft ohne Führer, ihrer eignen Leitung überlassen, allein geht, die Gefahr des Irrens sehr groß sey; und daß hier Keiner der Verirrung zu entgehen hoffen dürfe, welcher sich über den einzig bekannten Boden, über die Nöthigung durch die Natur der Vernunft, hinaus wagt. Wenn ihr dieses aber eingesteht, wie ihr denn wirklich thuet; so müsset ihr auch sogar eingestehen, daß der Theologe, um sicher zu gehen, sich vor allem Andern der philosophischen Grundlage erst versichern müsse, worauf er bauen will, und daß er wenigstens hier nur der Nöthigung der Vernunft d. i. nur dem Ausspruche der reinen Vernunft folgen dürfe. Aber zur Vertheidigung des Glaubens gegen alltägliche Angriffe, und zur Befestigung des Schwachen, saget ihr, ist kein sonderlicher Beweis erforderlich, sondern das Wort des frommen Geistlichen allein hinreichend. Man sehe sich doch nur um in der Welt, und man wird durch hundert Erfahrungen überzeugt werden, wie der Ungläubige solcher frommen Versicherungen spottet, wenn ihnen die Beweisgründe fehlen. Oder ehrt er noch die Frömmigkeit des Mannes, so bemitleidet er doch wenigstens den Blödsinn desselben. In beyden Fällen wird er dadurch bestärket in seinem Unglauben, und wirket nun erst doppelt schädlich auf Andere. Wo es bloß die Befestigung des Schwachen gilt, da mag die herzliche Versicherung

des wahrhaft religiösen Geistlichen nicht selten allein hinreichen, besonders wenn der Wankende zu der ungebildeteren Klasse gehört. Aber woher hat das Wort des frommen Geistlichen ein so großes Gewicht bey dem gemeinen Manne? Einzig daher, weil dieser gutmüthig voraussetzt, daß ein so religiöser Mann ihm nichts als ungezweifelt wahr betheuern werde, als wovon er selbst vollkommen gewiß geworden. Muß also nicht der fromme Geistliche sich selbst seinen Glauben zuvor aufs strengste bewiesen haben, um das in ihm gesetzte Zutrauen nicht zu täuschen? und ist nicht auch dann meine obige Behauptung wieder gerechtfertigt?... Die Natur der Sache spricht also wider euch; und wollet ihr Autorität: so denket nur an die vielen gelehrten, von der ganzen Kirche verehrten Theologen unter den Scholastikern, denket insbesondere an die beyden großen Geister, an den h. Thomas von Aquin und an Duns Scotus: finden sich in ihren theologischen Werken nicht philosophische Beweise und Vertheidigungen in großer Menge? Und wollet ihr noch weiter zurückgehen: so habet ihr den größten Theologen und Philosophen seiner Zeit, den h. Augustin, dessen Werke die Kirche von jeher allen andern vorgezogen hat, und doch gibt es in ihnen der philosophischen Erörterungen, Beweise und Vertheidigungen weit mehrere, als bey irgend einem andern nicht-scholastischen Theologen. Dasselbe gilt, wenngleich in geringerem

Grade, von dem h. Basilius dem Großen, von dem h. Gregor von Nazianz und von vielen andern. Alle diese Männer haben also die Philosophie in der Theologie für nützlich, und ich darf sagen, für unentbehrlich gehalten. Diese Meinung fing auch nicht im 4ten Jahrhundert erst an; sondern der h. Justin, der Märtyrer, führte schon im 2ten Jahrhundert die Philosophie in die Theologie ein, weit entfernt von ihrem Gebrauche irgend einen Nachtheil zu fürchten; und Clemens von Alexandria, der am Ende des 2ten und zu Anfange des 3ten Jahrhunderts ein so berühmter Lehrer in der Kirche war, schrieb schon (Lib. 1. Strom.) eine ausführliche Vertheidigung für den Gebrauch der Philosophie in der Theologie. Dabey bleibt aber wahr, daß es eine Grenze gibt, über welche hinaus ihr Gebrauch in der Theologie Mißbrauch wird; und einige der genannten Männer, nahmentlich der h. Augustin und der h. Gregor haben diese Grenze zuweilen, und die meisten Scholastiker haben sie sehr oft überschritten: soll man aber den Gebrauch untersagen, um den Mißbrauch zu verhüten? Ich werde diese Grenze vor dem Eingange in die Dogmatik scharf genug bezeichnen, und werde mich schon hüten sie zu überschreiten: bis dahin aber, nähmlich in der Einleitung zur Theologie, ist ihr Gebrauch unbegrenzt, weil die Vernunft nothwendig so lange allein führt, bis sie einen zweyten Führer gefunden

hat. — Soll ich nun auch noch antworten auf die Klage: daß durch die philosophischen Untersuchungen das Herz für die religiösen Gefühle ganz erkalte? Es gibt ein doppeltes Erkalten, eines aus Gleichgültigkeit gegen die Sache und eines aus Verdeutlichung ihrer Erkenntniß. Der Gleichgültigkeit gegen die Religion dürfet ihr wohl denjenigen nicht beschuldigen, welcher über den Beweis ihrer Wahrheit und über die Erforschung ihres Inhaltes der Vergnügen des Tages vergißt und der Ruhe der Nacht nicht gedenkt. Wer entbehrt und aufopfert, um seinen Gott mit Gewißheit zu erkennen, und den rechten Steig zu finden, der sicher zu ihm hinauf führt, der muß wohl Gott mehr lieben, als das, was er um ihn gibt. Und glaubet es nur! Keiner leistet, was ich als Vorbereitung für den künftigen Geistlichen erforderte, ohne solche Opfer. Gleichgültig gegen die Religion, und aus diesem Grunde kalt, werden ihn also jene Studien nicht machen, und das um desto weniger, je tiefer und mühsamer sie sind; sie mögen übrigens philosophisch oder von welcher andern Art auch immer seyn. Aber wahr ist — was ich auch schon einräumte —, daß er aus dem zweyten Grunde zwar nicht kalt, aber doch kälter wird, als er bey einem gleich festen aber nie geprüften Glauben geworden wäre. So lange unsere Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen dunkel, unbestimmt und unentwickelt sind, hat die Einbildungskraft freyen

Spielraum, und entflammet da nicht selten zu sehr lebendigen aber oft wenig wahren Gefühlen, die meistens augenblicklich entstehen und vergehen, während ihrer Dauer aber den höchsten Genuß gewähren und die Vollbringung der Pflicht leicht und angenehm machen — sie sind ein Sieg der Sinnlichkeit über sich selbst, der aber nicht länger besteht, als sie selbst dauern. Dahingegen erhebt die deutlich erkannte Wahrheit, wenn sie reiflich erwogen wird — und ohne Betrachtung ist in keinem Falle weder Rührung noch Erhebung möglich — zwar langsam, aber ernst und wahr zur Umfassung des hohen Ideals, was sie vorhält, und begeistert und kräftigt den Willen zu Entschließungen, die ihn auch außer der Stunde der Andacht in die Gefahren und Stürme der Welt begleiten — hier führt die Vernunft wider die Sinnlichkeit. Dort wird das Uebersinnliche, was der Mensch wollen und lieben soll, zu dem sinnlichen Menschen herunter gezogen; hier wird der sinnliche Mensch zu dem Uebersinnlichen empor gehoben. Wodurch rücket nun der Mensch seinem Gott näher? und welches von beyden entspricht mehr dem Geiste der Lehre Jesu? Ist jenes nach dem Evangelio mehr, als Mittel; und ist nicht dieses überall als Mittel und Zweck gezeichnet? Schilderte unser Heiland zur Empfehlung der höchsten Vollkommenheit jemahls die Annehmlichkeit derselben? wohl aber hielt er sie in ihrer ganzen Erhabenheit vor, und forderte, um

ihretwillen sich loszureißen von allem Angenehmen dieser Erde und sie allein zu begehren. Daher haben auch alle Asceten auf die frommen Gefühle keinen vorzüglichen Werth gelegt, im Gegentheil oft Mißtrauen gegen dieselben empfohlen: und wir sollten das Nothwendige aufgeben, um von ihnen nichts zu verlieren? —

Drittens endlich ist auch wahr, daß noch nicht die Erkenntniß, sondern nur die Frömmigkeit stärke zu Opfern, die der Sinnlichkeit wehe thun, daß nur sie es vermöge Schmach und Verfolgung zu leiden für Wahrheit und Gerechtigkeit jeder Art. Ist aber darum die Erkenntniß für diesen Zweck entbehrlich, oder hat sie auch nur einen geringern Antheil an der Erreichung desselben, als ich ihr zulegte? Wer sagt uns, was wahr; und daß die Wahrheit heilig sey: die Erkenntniß, oder die Frömmigkeit? und wie wird das Herz von ihrer Heiligkeit durchdrungen: ist die hohe Vorstellung, die man von ihr gewann, oder ist die Frömmigkeit, die einer besitzt, das Mittel dazu? Es ist bekannt, daß die Frömmigkeit überall ihr Object von der Erkenntniß empfängt: und nur auf diese Weise wird es möglich, daß bey dem frömmsten Willen doch so oft Fehlgriffe in Ansehung des Objectes geschehen; daß insbesondere so manches Zeugniß der Unwahrheit und Schwärmerey gegeben wird, was der Wahrheit zugedacht war. Erscheint uns aber die Wahrheit erst als ein heiliges Gut der Menschheit,

und als das heiligste in ihrer heiligsten Angelegenheit, in der Religion — und daß sie uns so erscheine, das ist die Frucht der Erkenntniß ihres großen sittlichen Werthes, und der Uebung unserer Liebe zu ihr in unaufhörlichem Ringen nach ihr —: so ist der erste Grund gelegt zu der Bereitwilligkeit für sie Alles zu opfern; aber ein Grund, worauf nur die Frömmigkeit Frucht bringt, wenn die Sinnlichkeit entgegen kämpfet. Lasset uns also gerecht seyn! Erkenntniß ohne Frömmigkeit ist ohnmächtig; und Frömmigkeit ohne Erkenntniß ist blind. Jene allein vermag es nicht, ein Gut mit Aufopferung zu schützen, wenn sie es auch als das heiligste erkennet und aller Opfer werth findet; und diese allein weiß nicht, ob sie für Heiliges oder Unheiliges, für Wahrheit oder Falschheit sich aufopfert: aber beyde vereinigt bringen hundertfältige Frucht, und verbreiten Segen über gegenwärtige und künftige Geschlechter für Zeit und Ewigkeit.

So bleibt denn wahr, was ich sagte: daß der künftige Religionslehrer *) sich eine gründliche, aus den ersten Prinzipien der menschlichen Wahrheit hervorgebildete und zu einem vollkommnen Systeme vollendete Wissenschaft der Theologie erwerben müsse; und daß er zu dem Ende vor keinem Zwei-

*) Was ich hier von dem künftigen Religionslehrer sage, gilt den wirklichen eben so gut: denn ich weiß sehr wohl, daß eine solche Bildung in den Jahren der Vorbereitung nur angefangen, aber nicht vollendet werden könne.

fel fliehen und über keinen Gegengrund die Augen verschließen dürfe, sondern daß er jene aufsuchen und diese würdigen müsse, damit ihm aus der Untersuchung beyder eine sichere und unumstößliche Ueberzeugung entspringe, wodurch er selbst seiner Sache gewiß und so fähig werde, einst Andere zur Gewißheit zu führen. Wenn einer dieses nicht kann, oder nicht will: so stehe er ab von seinem Vorhaben, damit er sich nicht in ein Amt eindringe, wozu er nicht berufen ist, und worin er in unserer Zeit unausbleiblich schaden wird. Darneben ist wahr, daß es dem künftigen Religionslehrer, nicht nur in unserer Zeit sondern zu aller Zeit, eben so sehr Noth thue, sein Herz der Lehre, die er erkannt, gemäß zu bilden. Ohne dieses sind alle seine Beweise, Lehren und Ermahnungen nur ein leerer Schall, der in der Luft verfliegt: aber ich habe an dieser Stelle hierüber nicht zu sprechen, weil in der theoretischen Theologie, welche der Religions- und Pflichtenlehre erst die Quelle öffnet, woraus sie entspringen soll, und also von deren Ausübung weit absteht, dieser Zweck noch wenig oder gar nicht gefördert werden kann.

3.

Die richtige Ansicht meines Buches nach Geist und Inhalt ist nun bezeichnet. Die Bestimmung und der Zweck desselben, und sonach sein Verhält-

niß zu dem gegenwärtigen Zeitgeist, ergeben sich hieraus von selbst. Daß es dem so gewöhnlichen Gebrauche Abbruch thue, die theologischen Lehren und deren Beweise zu erlernen, ohne je zu einer ernsten Prüfung der ersten Gründe herunter zu steigen — das ist seine Bestimmung; und auf diese Weise dem Unglauben und der mystischen Schwärmerey entgegen zu wirken, das ist sein Zweck und sein Verhältniß zu dem hervorragenden Tone des Zeitalters. Ein auf halbem Wege angefangener Beweis der Offenbarung und ihrer Lehren macht den ruhigen Denker am Ende ungläubig, und den geistreichen aber frommen Phantasie- und Gefühlsmann zu einem mystischen Schwärmer, zumahl in einer Zeit, wo gelehrte philosophische Systeme dem Unglauben die nöthige Entschuldigung, und andere der Schwärmerey eine willkommne Rechtfertigung darbiethen: jenes durch Offenlegung der Unzulänglichkeit eines halben und durch Behauptung der Unmöglichkeit eines ganzen Beweises, und dieses durch Benennung eigner Phantasie-Gebilde mit dem Nahmen unmittelbar ergriffener Wirklichkeit und Wahrheit *). Die Erfahrung unserer Tage beweiset diese

*) Ich weiß sehr gut, daß die Philosophie, wo sie auf Erklärung der Natur hinstrebt, über das, was den Sinnen vorliegt, hinaus gehen, und sich zu höheren, idealen Ansichten erheben müsse; und daß dieses nur durch Hülfe der Einbildungskraft geschehen könne. Man wolle daher aus der hier gegebenen Aeußerung nicht folgern, daß ich

Behauptung. Unglaube und mystische Schwärmerey sind aber beyde für den vernünftigen Menschen unwürdig: denn beyde entziehen sich der Herrschaft der Vernunft, welcher doch selbst nach der unverkennbaren Tendenz der Offenbarung jeder Mensch untergeordnet werden soll. Der Lehrer der Theo-

---

dieſen Idealism und den dazu erforderlichen Gebrauch der Einbildungskraft, wovon die möglich größte Erweiterung der menſchlichen Erkenntniß einzig erwartet werden kann, tadelnswerth fände. Was ich hieran aber ſehr tadelnswerth finde, iſt dieſes: daß jetzt ſo manche Natur-Philoſophen dergleichen ideale Anſichten, wo ſie dieſelben nicht im Wege der Nothwendigkeit durch Hülfe der Phantaſie gewonnen ſondern bloß mit der Phantaſie ſie geſchaffen haben, wo ſie dieſelben auch, nachdem ſie gebildet worden, nicht als nothwendig erwieſen haben, ſondern wo ſie genau genommen für deren Richtigkeit nichts aufweiſen können, als daß ſie die gewünſchte Erklärung möglich machen, daß ſie da, ſage ich, ſolche Phantaſie-Gebilde und die dadurch vermittelten Conſtructionen nicht für hypothetiſch, ſondern für wahr und wirklich ausgeben. Was uns nicht nothwendig wahr und wirklich iſt, über deſſen Wahrheit und Wirklichkeit müſſen wir nichts entſchieden behaupten wollen; und wenn wir es thun, ſo ſchwärmen wir ſelbſt, und bilden Andere zu Schwärmern, ſey es über Gott oder über die Natur. — Weil in dieſer höheren Philoſophie durch ihre Natur und auch nach Zeugniß der Erfahrung die Gefahr des Irrens am allergrößten iſt, und weil ich für meinen Zweck ihrer nicht bedarf, ſo enthalte ich mich in dieſer erſten Gründung der Theologie derſelben ganz, feſt überzeugt, daß dasjenige, was ich auf einer niedrigern Stufe mit Nothwendigkeit wahr finde, auf einer höhern — wenn ſie auf dem rechten Wege erſtiegen, und alſo in der That eine höhere iſt — vielleicht wohl vollkommner geſehen aber nicht unwahr gefunden werden könne.

logie hat daher die Pflicht, beyden entgegen zu wirken. Wodurch anders kann er aber dem gemüthlichen Schwärmer begegnen, oder wenn das auch ganz unmöglich seyn sollte, doch andere vor solcher Verirrung bewahren, als einzig dadurch: daß er überall Phantasie und Gefühl in ihre Schranken zurückweiset, und der verschmähten Vernunft das Richteramt über Wirklichkeit und Wahrheit, was ihr allein gebührt, feyerlich verwahrt? und wo hat er ein Mittel, den Ungläubigen zum Glauben zu nöthigen, außer wenn er mit der That beweiset, daß eine vollständige Deduction des Glaubens, welche dessen Philosophie für unmöglich erklärte, doch wohl möglich sey? Ich hoffe beydes geleistet zu haben; wenigstens glaube ich einen Weg gewiesen zu haben, worin beydes mit aller Strenge geleistet werden kann. Dabey muß ich jedoch gestehen, daß ich in der Durchführung meines Systems wohl Einiges anders wünschete. Ich hätte deswegen diesen Ersten Theil vor der Bekanntmachung vielleicht noch einmahl überarbeiten sollen: aber wer aus Erfahrung kennet, was es heißt, eine so weitläufige Untersuchung, worin alle, auch die der Stelle nach entferntesten Gedanken eine genaue Beziehung auf einander haben, von neuem überarbeiten; wer es weiß, daß ein solches Ueberarbeiten, wenn es anders nicht ganz unbedeutend seyn soll, durch die Natur der Sache ein Neuarbeiten wird, der kann es mir nicht verargen, daß ich mich dieser Arbeit,

nachdem ich sie viermahl übernommen hatte, nicht auch zum fünften Mahle noch unterzog, besonders da mir kein wesentlicher Fehler darin bekannt war. — Die folgenden Theile, woran ich zwar auch immer gebessert, die ich aber doch nie ganz umgearbeitet habe, werde ich vor ihrer Bekanntmachung noch erst von neuem vornehmen.

Ueber einzelne Stücke insbesondere habe ich nichts zu erinnern, außer über die Erste Vorfrage von §. 3—6. Diese ist in Vergleich mit ihrer geringern Wichtigkeit zu ausführlich und zu umständlich behandelt: ich habe mich auch am Ende derselben (§. 8.) darüber zu rechtfertigen gesucht. Wem diese Rechtfertigung nicht genügt, der wolle es wenigstens mit der besondern Ansicht, die ich darüber hatte, entschuldigen.

Ich wünsche, daß meine Leser eben so frey von aller vorgefaßten Meinung und mit so ganz rücksichtloser Begierde nach Wahrheit lesen und prüfen mögen, als ich geschrieben habe.

Münster, den 25. July 1818.

Hermes.

Inhalt

der

Philosophischen Einleitung.

Eingang:

Nothwendigkeit der Einleitung überhaupt nnd der philosophischen insbesondere . . . . . §. 1-3.

Erste Vorfrage:

Was ist christliche, und was christkatholische Theologie? . . . . . §. 3-9.

Zweyte Vorfrage:

Welche sind die Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie? . . . . . §. 9-12.

Bestimmung der Aufgabe für die Philosophische Einleitung . . . . . §. 12-14.

Erste Untersuchung:

Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht sie — und ist einer derselben anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

Theilung und Anordnung der Untersuchung §. 14-15.

Erster Abschnitt:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten?

Erster Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einbildung? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums? . . . . . §. 15-17.

Zweyter Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums? . . . . . §. 17-25.

Dritter Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums? . . . . . §. 25-34.

Vierter Absatz:

Ist vor aller Reflexion schon ein unwiderrufliches Fürwirklichhalten in uns gegeben? und ist das dadurch in der Reflexion vermittelte Fürwirklich- und Fürwahrhalten anwendbar auf den Beweis des Christenthums? . . . . . §. 34-39.

Zweyter Abschnitt:

Gibt es ein sicheres Fürwahrnehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums? §. 39-45.

Zweyte Untersuchung:

Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?

Methode — Theilung und Anordnung der Untersuchung. §. 45-48.

Erster Abschnitt:

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Welt für wirklich halten?

Erster Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten? . . . . . §. 48-53.

Zweyter Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten? . . . . . §. 53-59.

Zweyter Abschnitt:

Muß die reflectirende Vernunft halten, daß ein Gott sey? und welche Eigenschaften muß sie ihm zulegen?

Erster Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft halten, daß ein Gott sey?

A.

Muß die theoretische Vernunft in der Reflexion halten, daß ein Gott sey? . . . . . §. 59-65.

B.

Muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion fordern einen Gott anzunehmen? . . . . . §. 65-67.

Zweyter Absatz:

Welche Eigenschaften muß die reflectirende Vernunft Gott zulegen?

A.

Welche Eigenschaften muß die theoretische Vernunft in der Reflexion Gott zulegen? . . . . . §. 67-69.

B.

Welche Eigenschaften muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion an Gott fordern? . . . . . §. 69-74.

Dritte Untersuchung:

Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden; und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?

Begriff und Eintheilung der Offenbarung . §. 74-75.

Erster Abschnitt:

Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden?

Erster Absatz:

Muß als möglich zugelassen werden, daß Gott unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe? . . . . . §. 75-78.

Zweyter Absatz:

Muß als möglich zugelassen werden, daß der Mensch gewiß werde, oder daß er doch übernatürlich von Gott gewiß gemacht werde, von der innern Wahrheit ihm übernatürlich beygebrachter, und auch natürlich von ihm selbst erzeugter aber nicht von ihm selbst als wahr zu erweisender, Vorstellungen?

A.

Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit nicht zu leugnen in Ansehung des nächsten Subjectes der Offenbarung? . . . . . §. 78-81.

B.

Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit auch nicht zu leugnen in Ansehung eines entferntern Subjectes der Offenbarung? . . . . . §. 81-84.

Zweyter Abschnitt:

Unter welchen allgemeinen Bedingungen muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als wirklich erachtet werden? . . §. 84. . . .

Nothwendigkeit der Einleitung überhaupt

und der

philosophischen insbesondere.

Die Einleitung in eine Wissenschaft soll, wie das Wort sagt, in die Wissenschaft einführen, oder zum ordentlichen Studium derselben anweisen. — Es ergibt sich hieraus von selbst, daß jeder wissenschaftlichen Behandlung einer Wissenschaft eine Einleitung vorhergehen solle. Denn ohne eine solche Anweisung kann man in der Wissenschaft nur blind herumtappen, man weiß weder bestimmt was, noch wie man studiren soll; und es würde das seltenste Ungefähr seyn, wenn noch die nothwendigsten Eigenschaften, die das Studium einer Wissenschaft haben soll, erreicht würden: — Ordnung, Vollständigkeit und gründliche Einsicht sind nicht das Werk des Zufalls. Dann folgt daraus ebenfalls, was die Einleitung in eine Wissenschaft leisten müsse. Sie muß erstens den Begriff der zu behandelnden Wissenschaft, wenn gleich vor der Hand bloß problematisch, angeben. Hierdurch wird der Gegenstand der wissenschaftlichen Untersuchung bekannt gemacht, und zugleich seine Ausdehnung und Grenze bestimmt. Zweytens muß sie die Quellen oder Erkenntniß-Prinzipien der Wissenschaft anzeigen, und sie scharf

bestimmen. Hierdurch wird man inne, wo derartige Erkenntnisse zu suchen seyen; und welche, wenn auch noch so scheinbare, Aufschlüsse über diesen Gegenstand nicht in die Reihe der Erkenntnisse desselben gestellt werden dürfen. Drittens muß sie die Zuverlässigkeit der Erkenntniß-Prinzipien prüfen; und endlich viertens die Weise vorschreiben, ein jedes zu gebrauchen. Aus jenem ergibt sich, welches Zutrauen die daraus geschöpften Erkenntnisse verdienen; und aus diesem, was und wie man sicher daraus schöpfen könne. Sind diese vier Stücke geleistet, so hat man, wie aus ihnen selbst offenbar ist, eine vollständige Anweisung zum Studium der Wissenschaft, sofern die Natur der Sache eine solche Anweisung erfordert: die Einleitung geht also damit zu Ende.

Es ist klar, daß also auch dem wissenschaftlichen Studium der christkatholischen Theologie eine Einleitung vorhergehen solle, und was diese befassen müsse. Was christkatholische Theologie sey; welche die Erkenntniß-Prinzipien derselben seyen; ob diese Wahrheit enthalten; und in welcher Weise aus einem jeden derselben mit Sicherheit geschöpft werden könne: das sind, wie aus dem Gesagten erhellet, die Fragen, welche die Einleitung in dieselbe zu beantworten hat, in sofern auch hier die Natur der Sache eine Einleitung erfordert.

Außer dieser, durch die Natur der Sache geforderten Einleitung machen aber die Behauptungen der neuern Philosophie hier zuvor noch eine andere nothwendig, und zwar um jene, der Wissenschaft an sich schon unentbehrliche geben zu können. Im Geiste dieser Philosophie sagt man, es sey durch die Sache selbst, auch abgesehen von allen äußern Umständen, unmöglich, die Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie als untrügliche

Quellen der Wahrheit zu erweisen. Also die wichtigste Frage, welche die eigentliche Einleitung in die christliche und christkatholische Theologie zu beantworten hat, diejenige, ohne deren völlige Entscheidung und unbedingte Bejahung es keine zuverlässige, und also gar keine, christliche und christkatholische Theologie geben kann, die, sagt man, könne gar nicht beantwortet, wenigstens nicht mit Gewißheit bejahet werden. Und diese Behauptung ist nicht etwa nur ein leicht hingesprochener Einfall des Augenblicks, ohne Bedacht und ohne Ernst; nein, sie ist ein tief hergeholtes Resultat der vorzüglichsten philosophischen Untersuchungen neuerer Zeit. Daß also der Theologe an ihr nicht vorübergehen dürfe, ohne sie seiner Aufmerksamkeit zu würdigen, das ist von selbst offenbar: denn hätte sie Wahrheit — und das muß er doch als möglich gelten lassen, so lange er sie nicht untersucht hat und dadurch des Gegentheils gewiß geworden ist — so hörete ja alle Frage nach christlicher und christkatholischer Theologie ganz auf. Es ist daher nothwendig, daß wir noch vor der eigentlichen, durch die Natur der Sache geforderten Einleitung diese Behauptung der neuern Philosophie in Untersuchung nehmen.

Worauf diese Untersuchung bestimmt gerichtet werden müsse, ergibt sich aus dem Resultate, das sie geben soll. Sie soll über die Wahrheit oder Falschheit jener Behauptung entscheiden: sie muß daher das innere Verhältniß der Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie zu dem gesammten Wahrheitsvermögen des Menschen angeben, und daraus zeigen, ob es an sich möglich sey, diese Erkenntniß-Prinzipien mit Gewißheit als untrügliche Quellen der Wahrheit zu finden.

Diese Untersuchung nun, welche, wie aus dem Gesagten

erhellet, allen übrigen vorhergehen muß, nenne ich mit dem besondern Nahmen Philosophische Einleitung in die christkatholische Theologie. Ich nenne sie Einleitung: weil sie der Theologie vorhergehen muß, und gegen die a priori behauptete Unmöglichkeit derselben a priori ihre Möglichkeit beweisen soll; ich nenne sie philosophische Einleitung: einmahl, weil ihr Gegenstand rein philosophisch ist, und weil ihr deswegen dieser Nahme gebührt; und dann auch, um sie von jener durch die Natur der Sache geforderten Einleitung zu unterscheiden, wovon sie sowohl in Ansehung dieses ihres Gegenstandes, als in Ansehung ihrer dadurch geforderten Grundlage ganz verschieden ist. In Ansehung des Gegenstandes: wie gesagt; und in Ansehung der Grundlage: weil sie als selbst rein philosophisch auf philosophischem, jene andere aber mehr auf positivem Grunde beruhen wird — weswegen ich denn auch jene mit dem besondern Nahmen Positive Einleitung nennen werde.

Diese philosophische Einleitung wird außer dem, daß sie die neuesten Gegner des Christenthums widerlegt, uns auch noch den Nutzen gewähren: daß wir einsehen (theils in dieser, theils vermittelst dieser in der positiven Einleitung) wie man folgerecht aus der Philosophie in die positive Theologie hinüber kommen könne, und daß der strenge und sich überall gleiche Philosophe sogar Christ werden müsse. Denn sie wird uns zeigen, daß die positiven christlich-theologischen Erkenntnisse am Ende durch denselben Grund gestützet sind, wodurch uns auch die Wahrheit aller natürlichen Erkenntnisse einzig verbürgt wird: und so wird denn das so allgemeine als alte Vorurtheil, was ehemahls eine so ergiebige Quelle des Aberglaubens war, und nun zu einer Schutzdecke des Unglaubens geworden ist, vernichtet werden: daß Philo-

sophie und positive Theologie zwey entgegengesetzte Dinge seyen.

§. 2.

Um das innere Verhältniß der Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie zu dem gesammten Wahrheitsvermögen des Menschen bestimmt anzugeben, und daraus zu zeigen, ob es innerlich möglich sey, diese Erkenntniß-Prinzipien mit Gewißheit als untrügliche Quellen der Wahrheit zu finden, wird offenbar im voraus schon erfordert, daß die Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie und alle über deren Zuverlässigkeit anzustellenden Untersuchungen bekannt seyen. Und um diese Erkenntniß-Prinzipien angeben zu können, muß zuvor der Begriff von christlicher und christkatholischer Theologie angegeben seyn: denn die Erkenntniß-Prinzipien der Wissenschaften sind nothwendig so verschieden als die Wissenschaften selbst, und müssen aus der Natur der Wissenschaften entweder erkannt oder doch darnach beurtheilt werden. So muß z. B. der Geometer, weil er über die Verhältnisse des Raumes lehren will, Erkenntniß-Prinzipien haben, welche auf die Verhältnisse des Raumes anwendbar sind; der empirische Psychologe solche, woraus die Thätigkeiten und Leidenheiten des Ich erkennbar sind; und überhaupt muß eine Wissenschaft a priori aus andern Prinzipien geschöpft werden, als eine Wissenschaft a posteriori. Es muß daher auch, ehe nach den Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie gefragt werden kann, zuvor der Begriff der christlichen und christkatholischen Theologie, wenn gleich bloß problematisch, aufgestellt seyn. Hieraus erhellet, daß dieser philosophischen Einleitung die beyden

ersten Stücke der vorher genannten, durch die Natur der Sache geforderten oder, wie ich sie nenne, der positiven Einleitung als nothwendige Vorfrage schon vorhergehen müssen: nähmlich erstens die Aufstellung des Begriffes von christlicher und christkatholischer Theologie, und zweytens die Anzeige der Erkenntniß-Prinzipien derselben, und außer dieser Anzeige noch die Auffindung der Untersuchungen, welche über die Zuverlässigkeit der Erkenntniß-Prinzipien an ihrem Orte angestellt werden müssen, damit das Verhältniß des menschlichen Wahrheitsvermögens zu jeder einzelnen Untersuchung klar und so zur ganzen Aufgabe deutlich gesehen, und darnach der philosophischen Einleitung ihre Ausdehnung bestimmet werden könne.

Erste Vorfrage:

Was ist christliche, und was christkatholische Theologie?

---

§. 3.

Weil die Begriffe von christlicher und von christkatholischer Theologie beyde den Begriff von Theologie überhaupt schon voraussetzen, so fragt sich zuvor: Was ist Theologie? — Man muß selbst nicht klar gedacht haben, was man eigentlich wolle, wenn man sich hier vorzüglich nach etymologischen Erklärungen des Wortes Theologie umsieht; oder wenn man hier fragt, was für eine Wissenschaft Griechen und Römer dadurch bezeichnet haben; wie das so manche Theologen thun. Was das Wort Theologie in

der Sprache der Griechen bedeutete, oder was für eine Wissenschaft man im heidnischen Alterthume dadurch bezeichnete, das liegt beydes außer dem Zwecke, welchen der christliche Theologe bey dieser Frage haben muß: das Erste gehört zum Sprach-, und das Zweyte zum Geschicht-Studium. Uns, die wir nach christlicher und christkatholischer Theologie fragen, liegt einzig daran, zu wissen, was das Wort Theologie in dieser Zusammensetzung, und also im Munde des Christen bedeute. Jenes könnte uns höchstens dazu dienen, daß wir aus der Vergleichung unsers Begriffes von Theologie mit der etymologischen Bedeutung des Wortes und dessen ehemahligem Gebrauche sähen, in wiefern unser Begriff von Theologie noch mit dem der Alten übereinstimme. Und selbst dieses ist ja dann erst möglich, wenn wir zuvor angegeben haben, worüber hier die Frage ist, nähmlich: Was wir Christen unter Theologie verstehen. Also, was ist nach unserm christlichen Sprachgebrauche Theologie? das ist die Frage.

Um diese Frage zu beantworten, müssen wir den Anfang machen mit der Untersuchung des Sprachgebrauches unserer Zeit, weil dieser uns bekannter ist, und deswegen durch die bestimmteren Aufschlüsse, welche sich von ihm erwarten lassen, zum richtigen Verstande desjenigen beytragen kann, was der auf uns gekommene Sprachgebrauch der frühern Christen darüber enthält.

§. 4.

Zur Erforschung unsers jetzigen Sprachgebrauches über diesen Gegenstand, müssen wir nach der bekannten Weise, einen Begriff aus dem Sprachgebrauche aufzufassen, die Hauptgegenstände aufsuchen, deren Erkenntnisse wir theo-

logische nennen; denn irgend Erkenntnisse bezeichnet uns doch das Wort Theologie.

Unter diesen Gegenständen treffen wir als den ersten und bekanntesten Gott. Wer das übersinnliche, ewige Wesen durch sich selbst, dessen Daseyn, Eigenschaften und Rathschlüsse erkennt, dessen Erkenntnisse heißen wir theologische; und wenn er darüber mündlich lehrt oder schreibt, so heißen wir auch diese seine Lehren und Schriften von ihrem Inhalte theologische.

Der zweyte dieser Gegenstände ist diese Welt, in ihrer Beziehung zu Gott betrachtet. Denn erkennt jemand, daß diese Erde mit allen Pflanzen und Thieren, die Himmelskörper mit allem, was sie enthalten, ihre Bewegung und Ordnung, und was außer dem noch leben und seyn mag, Werk Gottes seyen; daß Gott dieses Alles erschaffen habe, erhalte und regiere; welchen Zweck er dabey gehabt habe und noch habe: so geben wir auch dessen Erkenntniß, und wenn er darüber mündlich oder schriftlich lehrt, ebenfalls diesen Lehren und Schriften das Prädikat theologisch.

Der dritte Hauptgegenstand ist der Mensch insbesondere, in seiner ihm eigenthümlichen Beziehung zu Gott betrachtet. Wenn einer nicht bloß weiß, daß der Mensch gleich andern Dingen, Geschöpf Gottes sey, und, wie diese, zu einem gewissen Zweck von ihm bestimmet sey, von ihm erhalten und regiert werde: sondern auch, was für einen besondern Zweck Gott dem Menschen vorsetzte; wie er ihn ursprünglich dafür einrichtete, lenkte und leitete; ob der Mensch diese ursprüngliche Einrichtung noch habe, oder welche andere an deren Stelle getreten sey; und ob Gott ihn auch jetzt noch zu dem ihm anfänglich vorgesetzten Ziele führen wolle, und durch welche Mittel: so heißen wir auch wie-

der alle diese Erkenntnisse, und wenn er sie mündlich oder schriftlich verbreitet, diese seine Lehren und Schriften theologische.

Außer diesen drey Gegenständen wird man aber keinen vierten mehr anzeigen können, der hiervon verschieden wäre, und dessen Erkenntniß oder schriftliche und mündliche Mittheilung wir nach unserm Sprachgebrauche noch eine theologische nenneten. Selbst das hiermit zunächst verwandte Erkennen und Lehren der Religion bekommt diesen Nahmen nicht. Man denke nur an die ausführlichsten Schriften über Religion, z. B. an die Religionsgeschichte von Meiners und an das Werk von Hyde über die Religion der Perser, ob wir sie mit diesem Nahmen nennen. Wir würden aber sowohl diese Werke, als auch unsere christlichen Religions- und Andachtsbücher so nennen, wenn sie, statt die Religion und deren Lehren bloß zu beschreiben — was bey jenen der Fall ist —, oder sie bloß ans Herz zu legen und durch Schilderung der Beweggründe und Anpreisung der Mittel bloß zur Religion nachzuhelfen — was durchgängig das Geschäft dieser ist —, die einzelnen Lehren der Religion und die dadurch bestimmte religiöse Verfassung des Gemüthes auch aus den Lehren über Gott, über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, entwickelten, oder sie doch darauf zurückführten. Ein Beweis, daß unser jetziger Sprachgebrauch den Nahmen theologisch an die gesagten drey Gegenstände binde, und ihn darauf beschränke.

Aber dehnt er ihn auch über alle Erkenntnisse dieser drey Gegenstände aus? heißen wir die Erkenntniß schon deswegen eine theologische, weil sie sich auf einen dieser drey Gegenstände bezieht, oder wird noch mehr dazu erfordert? — Was der Sprachgebrauch bey dieser Benennung außer dem

noch berücksichtigen könnte, müßte entweder die Beschaffenheit der Erkenntniß seyn, oder die Quelle woraus sie geschöpft ist, oder das endliche Ziel derselben; ein Viertes ist nicht zu denken. — — Die Beschaffenheit der Erkenntniß hat keinen Einfluß auf diese Benennung. Denn die Erkenntniß mag den Sinnen, dem Verstande, oder der Vernunft zunächst angehören, sie mag dunkel oder klar, verworren oder deutlich, bestimmt oder unbestimmt, vollständig oder unvollständig, zuverlässig oder unzuverlässig seyn, wir heißen sie theologische. Höchstens kann hierdurch eine Eintheilung der Theologie in besondere Arten begründet werden. — Aber die Quelle und das endliche Ziel der Erkenntniß könnten wohl beym ersten Anblick einen Einfluß darauf zu haben scheinen. Die Quelle: weil wir im alltäglichen Gebrauche nur denjenigen einen Theologen nennen hören, welcher seine Erkenntniß über jene drey Gegenstände aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung — wirklichen oder vermeinten — geschöpft hat. Das endliche Ziel: weil wenigstens im gemeinen Sprachgebrauche diejenigen Gelehrten ausschließungsweise Theologen genannt werden, welche ihre Erkenntnisse über Gott und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott suchten und, wo sie dieselben erworben haben, gebrauchen, um die Grundsätze der Religion und Moral zu entwickeln, zu beweisen und zu vertheidigen. In der That kommt aber doch weder die Quelle noch das endliche Ziel der Erkenntniß bey dieser Benennung in Betracht: denn der gelehrte Sprachgebrauch — und dieser soll doch entscheiden — nimmt auf beyde gar keine Rücksicht. Zum Beweise, wie wenig dieser den Namen Theologe und theologisch an jene außerordentliche Quelle der Erkenntnisse über Gott ꝛc. binde, ist

allein genug zu bemerken, daß in ihm die beschränktern Nahmen „natürliche Theologie und geoffenbarte Theologie" gewöhnliche und allgemein bekannte Ausdrücke sind. Mit jenem bezeichnet er bekanntlich die Erkenntnisse über Gott und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, welche im Wege der Philosophie erworben, und mit diesem, welche aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung geschöpft sind. Er nennet also alle solche Erkenntnisse ohne Rücksicht auf die Quelle derselben schon Theologie, unterscheidet aber die Theologie in Ansehung dieser verschiedenen Quellen in zwey Arten. Wenn wir nun doch im alltäglichen Gebrauche und selbst von solchen, welchen der gelehrte Sprachgebrauch nicht unbekannt ist, bloß diejenigen Theologen nennen hören, welche ihre Erkenntnisse über jene drey Gegenstände aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung schöpfen; so hat dieses keinen andern Grund, als weil diese, und keine andere, das Studium der Theologie zu ihrem Hauptgeschäfte zu machen pflegen: sie werden daher nach diesem ihrem Hauptgeschäfte bloß vorzugsweise so genannt. — Daß auch um den Namen Theologe zu bekommen nicht erfordert werde, daß einer seine Erkenntnisse über Gott ꝛc. erworben habe, um die Religion und Moral zu erkennen, oder daß er sie doch dazu gebrauche, das beweiset ebenfalls der gelehrte Sprachgebrauch. Zwar kann ich mich hier nicht auf die Erklärungen von Theologie beziehen, welche in neuern Zeiten die Gelehrten, und unter diesen auch die angesehensten Theologen, durchgängig aufgestellt haben: diese möchten leicht mehr wider als für meine Behauptung sprechen. So verstehen Spalding, Stattler, Morus u. a., wenn gleich mit einiger Abweichung, unter Theologie

eine gelehrte und wissenschaftliche Erkenntniß der Religion. Aber Erklärungen, welche uns Gelehrte von Wissenschaften geben, und welche nicht selten der eine dem andern nachschreibt, sind auch keine sichere Beweise, daß der gelehrte Sprachgebrauch dieselben Begriffe damit verbinde, sondern sie beweisen nur, wie richtig diese einzelnen Männer solche Begriffe aus dem gelehrten Sprachgebrauche — oder was sonst die Quelle für den gerade gefragten Begriff ist — aufgefasset haben, wenn sie anders überhaupt ihre Erklärungen aus der rechten Quelle schöpften. Der gelehrte Sprachgebrauch über einen Gegenstand muß vielmehr daraus erkannt werden, wie dieser Gegenstand im Gebiete der Wissenschaften durchgängig und auch bloß im Vorbeygehen genannt wird. Und dann ist bekannt, daß hier alle Schriften über die oft genannten drey Gegenstände theologische genannt werden, wenn die darin vorgetragenen Lehren auch gar nicht auf Religion und Moral angewandt, oder für diese Vorschriften zu geben gebraucht werden. Oder würde es sich wohl jemand beygehen lassen, die Schriften von Stattler, welche den Titel theoretische Theologie führen, nicht in die Klasse der theologischen Schriften setzen zu wollen? würde nicht jeder es sogar für einen literarischen Fehler erklären, wenn er sie anders klassifizirt fände? auch Stattler selbst, der doch die vorher angegebene Erklärung von Theologie gab, nennet diese seine Schriften theoretische Theologie: und dennoch findet sich in diesen Stattlerischen Schriften kaum eine oder andere Beziehung der darin abgehandelten Lehren auf Religion und Moral. Alle Lehren, die darin vorgetragen werden, scheinen einzig um ihrer selbst willen da zu stehen, und haben, so viel man sieht, kein anderes Ziel, als dieses: über Gott und über das Verhältniß

dieser Welt und des Menschen zu Gott den Verstand aufzuklären. Der gelehrte Sprachgebrauch schließt also alle Absicht auf eine endliche Erkenntniß der Religion und Moral von dem Begriff Theologie aus. Weil aber niemand verkennen kann, daß die Erkenntnisse über Gott ꝛc. ihrer Natur nach zu diesem Zwecke vorzüglich dienen, und wenn sie irgend Anwendung bekommen sollen, hierfür gebraucht werden müssen: so ist offenbar, daß über die Anwendung derselben zur Erkenntniß der Religion und Moral eine besondere Lehre möglich sey; daß also die Theologie auch in Ansehung des endlichen Ziels der Erkenntnisse über Gott ꝛc. sich wieder in zwey verschiedene Arten theile. Wenn der gemeine Sprachgebrauch diese Eintheilung der Theologie nicht kennt, sondern die eine Art für die Gattung nimmt: so ist dieses offenbar daher, weil dem Volke keine Theologen, die nicht zugleich Religions- und Moral-Lehrer, und keine theologische Schriften, die nicht zugleich Religions- und Moral-Schriften sind, bekannt werden; und weil es, wenn dieses auch mahl der Fall seyn sollte, doch wegen der engen Verbindung der Religions- und Moral-Lehre mit jener andern Art von Theologie überall die ihm bekanntere zu finden glaubt. — Es ist also auch gewiß, daß unser jetziger Sprachgebrauch den Nahmen theologisch über alle Erkenntnisse der oben angegebenen drey Gegenstände ausdehne, und ihn nicht etwa auf einige beschränke.

Nach unserm jetzigen Sprachgebrauche sind demnach alle und jede Erkenntnisse über Gott, und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, theologische; und keine andere bekommen diesen Nahmen. Ein Inbegriff von solchen Erkenntnissen ist daher nach diesem Sprachgebrauche Theologie, und der Inbe-

griff von allen Erkenntnissen über Gott und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott ist die gesammte Theologie; und wer im Besitze solcher Erkenntnisse ist, heißt darnach ein Theologe. Dieses ist nach unserm Sprachgebrauche der Begriff von Theologie im subjectiven Sinne. Will man sie aber nicht als etwas im Subjecte, sondern will man sie, abgesehen vom Subjecte, als Object vor sich denken: so ist sie ein Inbegriff von Lehren über Gott, auch über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott; und der Inbegriff von allen Lehren über Gott und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott ist dann wieder die gesammte Theologie.

§. 5.

Stimmet nun hiermit der frühere christliche Sprachgebrauch überein? — Wir können diesen offenbar nicht in derselben Weise und so bestimmt, als unsern eigenen, erkennen, sondern wir müssen uns hier mit bloßen Erklärungen von Theologie und mit einigen gelegentlichen Anwendungen des Wortes, welche den damahligen Sinn desselben anzeigen, begnügen. Ich will von beyden so viel anführen, als genug ist.

Eine förmliche Erklärung von Theologie findet sich beym heiligen Augustin, in dessen Werk de Civit. Dei Lib. VIII. Cap. 1. mit diesen Worten: „Theologie ist eine gründliche Rede (Lehre) von Gott.“ Und vor ihm schon nannte sie der heil. Gregor von Nazianz, Bischof von Constantinopel, eine Lehre von Gott dem

Vater, und dem Sohne, und dem heil. Geiste: wie das unter andern aus dem Eingange seiner zweyten Rede über die Theologie, welche in der Sammlung die 34ste ist, erhellet, wo er sagt: „so lasset uns denn nun anfangen über die Theologie zu reden, lasset uns den Vater und den Sohn und den heil. Geist, worüber wir uns zu sprechen vorgenommen haben, zum Gegenstande unserer Rede machen ... ꝛc." Beyde Erklärungen sind im Munde eines Christen dem Wesentlichen nach eins; und in beyden ist der herrschende Begriff Lehre von Gott, gerade das, was das Wort nach seiner Zusammensetzung bedeutet, wenn es etwas in uns und nicht etwas in Gott bezeichnen soll — es kann nähmlich auch etwas in Gott bezeichnen, wie der heil. Augustin in seiner Erklärung ausdrücklich mit bemerket, indem er sagt: Theologia est aut Sermo Dei, aut de Divinitate Sermo et ratio loc. cit. — Wenn ich nun auch noch andere Erklärungen, die ein eben so hohes Alter hätten, anzuführen wüßte, so würde ich es doch für unnütz halten, sie noch herzusetzen, nachdem wir die Erklärungen, und zwar hinlänglich übereinstimmende, von zweyen der allergrößten Kenner des Christenthums, welche die alte Geschichte aufzuweisen hat, gehört haben. Daher jetzt zu den gelegentlichen Anwendungen der Wörter Theologie und Theologe.

Eben jener Gregor von Nazianz wurde mit dem Ehrennahmen „der Theologe" genannt, und das wahrscheinlich doch bey seiner Lebenszeit schon; also ungefähr um dieselbe Zeit, wo er Theologie auf die gesagte Weise erklärte. Im 8ten Jahrhunderte führt ihn noch unter diesem Nahmen an Joannes von Damaskus in einer Rede über die Jungfrau Maria, wo er sich in dem Beweise, daß Maria

Gottesgebärerinn sey, auf ihn bezieht. In seiner Lebensbeschreibung, welche Gregorius Presbyter zusammengetragen, heißt es, er habe diesen Ehrennahmen wegen der Erhabenheit seiner Lehren und wegen seiner ausgezeichneten Kenntniß in den göttlichen Schriften bekommen. Beyde hat er aber, was für einen bestimmten Sinn man, hiernach allein zu urtheilen, dem Ehrennahmen auch unterlegen möchte, nach derselben Lebensbeschreibung am auffallendsten an den Tag gelegt durch seine siegreichen Vertheidigungen der katholischen Glaubenslehren gegen die Arianer, Macedonianer und Apollinaristen, welchen er sich in Constantinopel zur Zeit der größten Bedrängniß mit dem glücklichsten Erfolge öffentlich entgegenstellte. Eigentlich hat er also diesen Ehrennahmen durch diese geschickten Vertheidigungen der Gottheit des Sohnes Gottes und der wahren Menschheit in Christo erworben: denn diese Vertheidigungen, mündlichen und schriftlichen, waren öffentlich, nicht aber eine in ihm wohnende Kenntniß, und sie wurden durch die Zeitbedürfnisse mehr öffentlich, als seine andern Reden und Schriften. Die vorzügliche Kenntniß, welche er in einer der Hauptlehren der heiligen Schrift über die Gottheit bewies, war demnach der wahre Grund, warum er den Ehrennahmen „der Theologe" bekam. Und dann ist in dieser Anwendung des Wortes Theologe, wie in des Gregors eigenen Erklärung von Theologie, der herrschende Begriff wieder Kenntniß oder Lehre von Gott, freylich in einem beschränktern Sinne, wenn man nach der speziellen Veranlassung urtheilt; aber es wäre doch unrecht, wenn wir die speziellere Veranlassung zu diesem Ehrennahmen als einen Grund annehmen wollten, zu denken, man hätte auch mit dem Ehrennahmen selbst nichts mehr sagen wollen, sondern hätte nur diesen beschränk-

tern Begriff damit verbunden. Nennen ja doch auch wir wohl manchen, weil er irgend eine besondere theologische Erkenntniß äußert, einen Theologen, ohne darum doch den Begriff von Theologie auf diese besondere Erkenntniß allein zu beschränken; und das vollkommen einstimmig mit unserm Sprachgebrauch, der jede sich auf Gott beziehende Erkenntniß theologische, und den, welcher sie besitzt, einen Theologen heißt. Auch deutet der Biograph unverkennbar einen ausgedehntern Sinn dieses Ehrennahmens an, indem er sagt, Gregor habe ihn durch seine ausgezeichnete Kenntniß in den göttlichen Schriften verdient: ist ja in diesen Schriften nicht nur allein Rede über den Sohn Gottes, sondern auch über Gott und dessen Verhältnisse überhaupt. Und endlich haben wir auch an dem ausgedehntern Begriff, welchen Gregor selbst von Theologie gab, in der höchst wahrscheinlichen Voraussetzung, daß dieser sein Ehrennahme schon bey seiner Lebenszeit oder doch nicht lange hernach aufgekommen sey, noch einen zweyten historischen Grund, daß wir aus der beschränktern Veranlassung zu diesem Ehrennahmen nicht auf eine gleiche Beschränkung des damahligen Begriffes von der ganzen Theologie schließen dürfen.

Eine zweyte und zwar wiederholte Anwendung der Wörter Theologie und Theologe finden wir in einer noch etwas frühern Zeit vor, nähmlich bey dem größten Kenner der ältesten christlichen Literatur, bey Eusebius von Cäsarea, in dessen Werk über die kirchliche Theologie gegen Marcellus. In diesem Werke bedeutet dem Eusebius das Wort Theologie überall die Lehre von der Gottheit des Wortes Gottes. Marcellus, Bischof von Ancyra, hatte in einer weitläuftigen Schrift die Gottheit des Wortes Gottes bestritten, und hatte behaup-

tet, daß kein Sohn Gottes gewesen sey, bevor er im Fleische geboren worden — wenigstens sagt Eusebius dieses von ihm (Sieh' des Eusebius 2. B. gegen Marcellus im 1. Kap.). Diese Schrift des Marcellus widerlegte Eusebius erst in zweyen Büchern; aber er widerlegte sie darin bloß durch die Vernichtung der Beweise, welche Marcellus dafür vorgebracht hatte, ohne noch die entgegengesetzte Lehre der Kirche ausdrücklich vorzulegen und zu beweisen. Diese entgegengesetzte Lehre der Kirche nun, welche, wie aus dem Werke über die kirchliche Theologie offenbar ist, die Gottheit des Wortes Gottes und das ewige Daseyn des Sohnes Gottes behauptete, entschloß er sich hernach, mit ihren Beweisen vorzutragen in drey besondern Büchern, welche betitelt sind „über die kirchliche Theologie gegen Marcellus." Er selbst sagt dieses in der Zueignung dieser drey Bücher an Flacillus; und nennet dann gleich darauf diese Lehre der Kirche, welche er vortragen und beweisen will, die Theologie; und in der Vorrede, wo er seinen Beweggrund zu diesem neuen Werke gegen Marcellus angibt, nennet er die Lehre der Kirche über diesen Gegenstand die kirchliche Theologie, und das offenbar im Gegensatze zu der Theologie des Marcellus über denselben Gegenstand. Es ist hieraus klar, daß Eusebius die Lehre von der Gottheit des Wortes Gottes Theologie nannte, daß also auch in seinem Begriffe von Theologie der Begriff einer Lehre von der Gottheit der herrschende war. Daß aber sein Begriff von der ganzen Theologie keinen weitern Umfang, als den der Lehre über die Gottheit des Wortes Gottes, gehabt hätte, kann hieraus wieder nicht gefolgert werden, eben weil hier nur diese besondere Theologie, und keine an-

dere, in Frage stand. — In eben diesem Werke lobt Eusebius auch wiederholt den Evangelisten Joannes, weil er seine Lehre von der Gottheit des Wortes so scharf bestimmet habe, daß sie über alle Ausflüchte und Verdrehungen des Marcellus erhaben sey, und nennet ihn aus dem Grunde mehrmahls, um ihn zu ehren, einen Theologen, einmahl sogar den großen Evangelisten und Theologen (Sieh' das 1. B. Kap. 20. Nr. 3. u. 7. und daselbst Kap. 12 im Anfange). Offenbar gebraucht er hier das Wort Theologe in derselben Bedeutung, wie vorher das Wort Theologie; offenbar läßt sich aber auch hier aus dem speciellern Grunde dieser Benennung eben so wenig, als vorher, der Schluß ziehen, daß Eusebius den Begriff von Theologe nicht weiter ausgedehnt, ja selbst nicht, daß er ihn in dieser Benennung des Evangelisten nicht weiter genommen habe, als einen Kenner und Lehrer der Gottheit des Wortes Gottes dadurch zu bezeichnen. — Aber es scheint in dieser zweyten Anwendung des Wortes Theologe, welche Eusebius macht, eine andere Beschränkung des Begriffes zu liegen. Es ist unverkennbar, daß er den Apostel Joannes aus dem Grunde einen Theologen nannte, weil er die Lehre von der Gottheit des Wortes Gottes so bestimmt vorgetragen hatte: muß man nicht hieraus schließen, daß er, damit jemand den Nahmen Theologe bekomme, erforderte, daß dieser eine ganz bestimmte oder wohl gar wissenschaftliche Erkenntniß seines Gegenstandes habe? Und wenn wir, wo unser jetziger Sprachgebrauch diesen Nahmen anwendet, hierauf achten, so werden wir nicht selten dieselbe Beschränkung gewahr. Dieser Schluß wäre unrecht, wenn er aus der Anwendung dieses Namens bey Eusebius auf dessen Begriff,

und auch, wenn er aus solchen Redensarten unsers Sprachgebrauches auf unsern Begriff gemacht würde. Denn wenn man in den Begriff von Theologe — Philosophe u. s. w. (dasselbe gilt von Theologie und Philosophie ꝛc.) auch nichts anders befasset, als daß einer derartige Erkenntnisse besitze, so müssen diese Wörter doch, wenn sie ohne ein beschränkendes Beywort und also ohne alle Anzeige, daß die dadurch bedeutete Erkenntniß als eine unvollkommene gedacht werden solle, gebraucht werden, in der Anwendung diesen Sinn bekommen: weil jede bloß in Ansehung des Gegenstandes bestimmte Erkenntniß in ihrer Art vollkommen gedacht wird, solange nicht ausdrücklich Mängel erinnert werden; und dieser Sinn, der in der Anwendung des Wortes erst hervorkommt und ihr sein ganzes Daseyn verdankt, geht bey geringerer Sorgfalt über in den Begriff, welcher der Anwendung vorherging. Durch diesen Umstand wird jeder schlichte Wissenschaftsnahme geeignet, vor sich allein ein Prädikat des Lobes zu seyn; wie Eusebius hier den Nahmen Theologe gebrauchte, und wie auch wir so oft diesen und andere Wissenschaftsnahmen gebrauchen. Uebrigens ist ja, was uns angeht, bekannt, daß wir, wenn wir veranlasset werden, auch eine noch so unvollkommne Erkenntniß über Gott zu klassifiziren, sie unter die theologischen setzen. Unsere Theologen irren daher, wenn sie durch diesen bloß scheinbar andern Sprachgebrauch sich verleiten lassen, zur Theologie überhaupt schon Gründlichkeit oder gar Wissenschaftlichkeit der Erkenntniß zu erfordern. Auch des h. Augustins Erklärung von Theologie steht in dieser Hinsicht der Erklärung des h. Gregors unstreitig nach.

Was müssen wir nun nach alle diesem als den Begriff der frühern Christen von Theologie

halten? Offenbar dieses: daß sie ihnen eine Lehre von Gott war; wie Gregor von Nazianz und Augustin, wenn man auf das Wesentliche in ihren Erklärungen sieht, sie erklärten. Denn die Vermuthung, daß Eusebius und der allgemeine Sprachgebrauch jener Zeit sie vielleicht auf eine Lehre von der Gottheit des Wortes Gottes allein beschränkt hätten, hat, nachdem der Grund dieses für wahr zu halten aufgehoben ist, nichts mehr für sich als die bloße Möglichkeit, und muß daher um der ungefähr gleichzeitigen ausdrücklichen Erklärungen willen, welche dem Worte Theologie einen ausgedehntern Begriff unterlegen, aufgegeben werden; zumahl, da jene Anwendungen des Wortes mit diesen Erklärungen desselben sehr gut vereinigt werden können, ihnen sogar vollkommen gemäß sind, wie wir gesehen haben.

Vergleichen wir nun diesen Begriff, welchen die frühern Christen, so viel wir erkannt haben, bey Theologie dachten, mit demjenigen, welchen unser jetziger Sprachgebrauch damit verbindet, so stimmen beyde, wenn wir auf den Grund der Sache sehen, vollkommen überein; und der einzige Unterschied besteht darin, daß wir aus unserm Sprachgebrauche denselben Begriff entwickelter bekommen. Und selbst dieses hat höchst wahrscheinlich keinen andern Grund als, daß wir unsern jetzigen Sprachgebrauch vollkommner kennen, als jenen so weit von uns entfernten. Ich sage, unser Sprachgebrauch liefere denselben Begriff nur entwickelter: denn etwas Anderes, als eine weitere Entwickelung oder Zerlegung des Begriffes, wird doch niemand darin finden, wenn man, nachdem die Lehre von Gott genannt ist, auch noch eine Lehre von dem Verhältnisse Gottes zu dieser Welt und zu dem Menschen insbesondere, oder — was im Grunde einerley ist — eine Lehre von dem Verhält-

nisse dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, hinzu setzt; muß ja ohnehin die Lehre von Gott, wenn sie anders Vollständigkeit haben soll, sich über alle Verhältnisse Gottes mit verbreiten. Weil aber der Begriff, den unser jetziger Sprachgebrauch gibt, als ein mehr entwickelter, der Gefahr, mißverstanden oder nur halb verstanden zu werden, weniger ausgesetzt ist; weil er auch, ohne ferner bearbeitet zu seyn, schon besser geeignet ist, unsere theologischen Untersuchungen zu leiten: so geben wir ihm mit Rechte vor jenem des ältern christlichen Sprachgebrauches den Vorzug. —

Wenn nun noch jemand daran liegen sollte zu wissen, wie sich der Begriff von Theologie, welchen wir aus dem uns bekannt gewordenen alten, und wie der, den wir aus dem jetzigen Sprachgebrauche der Christen aufgefasset haben, zu der etymologischen Bedeutung des Wortes Theologie und zu dem Begriffe, welchen die alten Griechen dabey dachten, sich verhalte: so wird er in Ansehung des Ersten schon selbst sehen, daß die frühern Christen in ihrem Begriffe eigentlich nur den Wortsinn aussagten ohne alle Erklärung, und daß auch wir in unserm Begriffe ebenfalls nur den Wortsinn aussagen, aber mit Erklärung; und in Ansehung des Zweyten kann es ihm genug seyn zu wissen, daß Hesiod und Plato unter Theologie die Kenntniß der Götter und Dämonen dachten, und also auch denselben Begriff damit verbanden.

§. 6.

Hier wäre es nun leicht, sofort die Begriffe von christlicher und von christkatholischer Theologie anzugeben, welche eigentlich unser Zweck sind: weil aber christ-

liche und christkatholische Theologie besondere Arten der Theologie sind, und also eine Eintheilung der Theologie voraussetzen, so erfordert wenigstens der wissenschaftliche Gang, daß wir zuerst diese Eintheilung machen, und dann jene Begriffe da nehmen, wo sie im Wege der Eintheilung sich ergeben. Auf solche Weise, aber auf keine andere, werden wir auch eine allgemeine Uebersicht aller Arten und Zweige der Theologie, und deren Verhältnisse unter einander und zum Ganzen bekommen, ohne welche selbst die Begriffe von einer besondern Art und deren einzelen Zweigen nie ganz deutlich werden können.

Wir dürfen hier aber nicht erst mehr fragen, welche die Eintheilungsgründe seyen: denn diese, wie auch die Haupteintheilungen selbst, sind §. 4 schon vorgekommen. Sie waren

A. Die Beschaffenheit der Erkenntnisse über Gott, über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott;

B. die Quelle dieser Erkenntnisse; und

C. das höchste Ziel derselben.

Außer diesen dreyen sind keine andere Rücksichten mehr aufzufinden, in welchen noch eine Verschiedenheit unter den theologischen Erkenntnissen, und folglich verschiedene Arten der Theologie gedacht werden können.

A. Ueber den ersten Eintheilungsgrund muß, ehe wir nach ihm die Theologie eintheilen, zuvor noch bemerket werden:

Erstens: daß hier nur die materiale und nicht auch die formale Beschaffenheit der Erkenntnisse berücksichtigt werden dürfe. Denn einmahl kommt die Form der Erkenntnisse hier gar nicht in Anschlag: ob die Erkenntniß z. B.

Sinnenvorstellung, Erinnerung, Begriff, oder Schluß sey, und ob sie also den Sinnen, oder dem Verstande, oder der Vernunft, oder welchem diesen untergeordneten Vermögen, ursprünglich oder zunächst angehöre, das ist für den Zweck der Theologie gleichgültig; und dann würden auch, wenn wir nach der Form der Erkenntnisse die Theologie eintheilen wollten, so viele und das Ganze so bunt durchkreuzende Eintheilungen entstehen, daß dadurch nicht ein größeres Licht über das Ganze verbreitet, sondern Alles ununterscheidbar durch einander gewirret werden würde.

Zweytens: daß auch die materiale Beschaffenheit unserer Erkenntnisse vielfältig sey: daß sie nähmlich dunkel, verworren, unbestimmt, unvollständig, und unzuverlässig, oder auch klar, deutlich, bestimmt, vollständig, und zuverlässig seyn können; daß also auch nach diesem Eintheilungsgrunde noch eine zu große Menge Eintheilungen hervorgehen würde, und daß diese auch wegen der geringen Verschiedenheit der besondern Beschaffenheiten sogar noch schwer von einander zu unterscheiden seyn, und an sich keinen Nutzen schaffen würden. Wir müssen daher auch die materiale Beschaffenheit der theologischen Erkenntnisse hier noch gegen einen andern höhern Eintheilungsgrund, wovon diese Beschaffenheit selbst abhängt, vertauschen. Ein solcher ist die Weise, wie die theologischen Erkenntnisse gesucht und erworben werden. Von dieser hängt, wie bey jeder andern Erkenntniß, so auch bey der theologischen, alle materiale Beschaffenheit derselben einzig und allein ab: und diese ist überhaupt zweyerley, die des gemeinen Mannes und die des Gelehrten.

Der gemeine Mann beschränkt sich überall auf das Durchsuchen der auf guten Glauben als wahr und rein vor-

ausgesetzten Quellen, und auf das Zusammenlesen dessen, was, wie und in welcher Verbindung er es darin vorfindet, ohne auf etwas Anderes auszugehen, als wie er immer nur einen größern Vorrath von solchartigen Erkenntnissen zusammenbringen möge. Er bekommt auf solche Weise nur dunkele, verworrene, unbestimmte, unvollständige und unzuverlässige — mit einem Worte: nur gemeine Erkenntnisse. Der Gelehrte hingegen, welcher die Weise seines Verfahrens nach den Gesetzen der Gründlichkeit und Ordnung sich vorschreibt, prüft zuvor die Zuverlässigkeit und Reinheit der Quellen, und fragt erst nach der Weise mit Sicherheit aus ihnen zu schöpfen, um sich so von der Wahrheit der aus ihnen zu schöpfenden Erkenntnisse gewiß zu machen; ferner hat er beym wirklichen Schöpfen aus derselben beständig eine kritische Rücksicht auf die Sicherheit seines Verfahrens, um so bey jeder neuen Erkenntniß der Richtigkeit derselben gewiß zu werden; und zuletzt nimmt er sich auch noch die Mühe Alles, was über denselben Gegenstand spricht, sorgfältig zusammenzulesen, es zu vergleichen, das eine durch das andere näher zu bestimmen, aufzuklären, nach seinem innern Zusammenhange zu ordnen, und so Alles zu einer einigen ganzen, deutlichen und vollständigen Erkenntniß dieses Gegenstandes zu verarbeiten. Er bekommt auf solche Weise klare, deutliche, bestimmte, vollständige und zuverlässige — mit einem Worte: gelehrte Erkenntnisse. Die Theologie theilt sich also

in Ansehung der Weise, wie die theologischen Erkenntnisse gesucht und erworben werden, in

a. gemeine,
b. gelehrte.

Gemeine Theologie ist dann ein Inbegriff von solchen gemeinen Erkenntnissen über Gott, und über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott; und gelehrte Theologie ist ein Inbegriff von solchen gelehrten Erkenntnissen über Gott ꝛc. — oder mit einem Worte: sie ist eine Wissenschaft von Gott, und von dem Verhältnisse dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott. [Wenn wir die Theologie absolut und ohne alle andere Bestimmung nennen, so verstehen wir jedesmahl die Wissenschaft Theologie: woher dieses, das ist §. 5. bereits gesagt worden, nähmlich in der Bemerkung, welchen Sinn die Wissenschaftsnahmen da, wo sie absolut gebraucht werden, bekommen müssen. Die Wissenschaft Theologie ist es, welche wir abhandeln wollen.]

B. Betrachten wir die Quellen, woraus möglicher Weise theologische Erkenntnisse geschöpft werden können, so können dieser, in ihrer größten Allgemeinheit betrachtet, nur zwey gedacht werden: nähmlich einmahl alles das, was mit dem Daseyn dieser Welt schon gegeben ist — die ganze geistige und körperliche Natur; und dann auch eine außer der ganzen Natur noch gegebene und über alles, was sie liefert, hinausgehende (mit einem Worte: übernatürliche) göttliche Offenbarung an die Menschen. Die Theologie theilt sich daher

in Ansehung der Quellen, woraus sie geschöpft wird, in

a. natürliche,

b. übernatürliche (gewöhnlich vorzugsweise: geoffenbarte).

Natürliche (auch wohl: philosopische) Theologie ist ein Inbegriff von theologischen Erkenntnissen, welche

entweder aus der Vernunft und deren Grundsätzen allein, oder doch aus dem, was in der physischen und moralischen Natur gegeben ist, geschöpft wurden. Im ersten Falle, wo die Vernunft und deren Grundsätze allein die Quelle wären, würde sie noch mit dem besondern Nahmen rationale Theologie genannt werden können. Und übernatürliche oder geoffenbarte Theologie (im Gegensatze zur philosophischen auch positive Theologie genannt) würde ein Inbegriff von theologischen Erkenntnissen seyn, welche aus einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung an die Menschen geschöpft wären.

Die geoffenbarte oder positive Theologie muß offenbar so vielerley seyn, als es verschiedene — wirkliche oder vermeinte — Offenbarungen Gottes an die Menschen gibt, die andere theologische Lehren enthalten. Daher

α. Patriarchalische,
β. Jüdische,
γ. Christliche,
δ. Mahumedanische ꝛc.

Von diesen ist Christliche Theologie — die andern gehören nicht zu unserm jetzigen Zweck — ein Inbegriff von theologischen Lehren, welche aus der Lehre, die Jesus Christus als eine übernatürliche göttliche Offenbarung auf Erden verkündigte, geschöpft werden.

Die Christliche Theologie wird wieder auf mancherley Weise verschieden durch die verschiedenen Weisen und Grundsätze, die christlichen Offenbarungslehren zu finden und zu verstehen. In dieser Hinsicht wird sie aber meistens nach den Nahmen der Männer, welche solche verschiedene Weisen und Grundsätze, und dadurch verschiedene Lehren bey einer

größern oder geringern Menge erst geltend gemacht haben, weiter eingetheilt in.

1) Christkatholische,
2) Sabellianische,
3) Arianische,
4) Lutherische,
5) Calvinische ꝛc.

Von diesen ist Christkatholische Theologie — die andern alle liegen außer unserm jetzigen Zwecke — dieselbe vorher erklärte christliche Theologie, nur mit der nähern Bestimmung: daß man das als die Lehre Jesu und als die richtig daraus hervorgehende Erkenntniß annimmt, was das in der katholischen Kirche vorhandene mündliche Lehramt dafür erklärt. — Dieser Grundsatz die Lehre Jesu zu finden und zu verstehen ist der Grund-Charakter der christkatholischen Theologie. Wer daher diesen Grundsatz verläßt, verläßt die christkatholische Theologie und trennet sich von der christkatholischen Kirche; Keiner kann aber die christkatholische Theologie verlassen und so von der christkatholischen Kirche sich trennen, wenn er nicht zuvor diesem Grundsatze entsagt: denn so lange er diesem Grundsatze treu bleibt, bleibt er nothwendig in Uebereinstimmung mit der Lehre dieser Kirche. Dieser Grundsatz kann aber, wie jeder leicht sieht, nicht den Grund enthalten, warum die Theologie, welche ihn befolgt, christkatholische genannt wird, sondern sie hat diesen Nahmen von der christlichen Kirche, deren Theologie sie ist, oder w. d. i. worin dieser Grundsatz gilt: denn diese christliche Kirche hat von alten Zeiten her den Zunahmen katholische — woher, das wird in der Lehre von der Kirche Christi gesagt werden.

C. Wir können bey unsern Nachforschungen über Gott ꝛc.

die Erkenntniß Gottes, des Verhältnisses dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott uns zum höchsten Ziele gesetzt haben, oder können dabey doch beruhen; wir können aber auch eine höhere Erkenntniß zum Ziele haben, wozu die Erkenntniß Gottes ꝛc. sich bloß als Mittel verhält. Diese höhere Erkenntniß kann seyn: wie wir gegen Gott, gegen uns selbst und andere Menschen, und in Ansehung der Dinge dieser Welt gesinnet seyn, und wie wir handeln sollen. Daß die Erkenntniß Gottes, des Verhältnisses dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott wohl eine Quelle dieser Erkenntniß seyn könne, ja sogar seyn müsse, das ist daraus offenbar, weil sie Erkenntniß der Gegenstände und Gründe unserer Gesinnungen und Handlungen ist: eine Quelle von noch anderer Erkenntniß aber muß sie nicht nothwendig seyn, weil sie nur mit dieser, und nicht auch mit einer andern noch in nothwendiger Verbindung steht. Die Theologie zerfällt daher

in Ansehung des Zieles der Erkenntnisse in

a. theoretische,

b. praktische.

Theoretische heißt sie, in sofern sie darauf ausgeht, Gott und das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott zu erkennen, und hierin ihr Ziel hat. Sie ist die Theologie des Verstandes. Den Verstand über Gott ꝛc. aufzuklären, oder w. d. i. zu erkennen, wie man über diesen dreyfachen Gegenstand der Wahrheit gemäß zu denken habe, ist da unser höchster Endzweck. Praktische Theologie oder Theologie der Anwendung heißt hingegen die Theologie, wenn sie aus diesen theoretischen Lehren (über Gott, über das Verhältniß dieser Welt und des Menschen insbesondere zu Gott) herleitet, was für Gesinnun-

gen, und was für eine Stimmung des ganzen Gemüthes der Mensch gegen Gott, gegen sich und andere Menschen und in Ansehung der Dinge dieser Welt in sich haben, und wie er handeln solle; oder sollte dies vielleicht durch positive göttliche Verordnungen unmittelbar vorgeschrieben werden — wie das im Zustande einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung wohl der Fall seyn könnte, jedoch nur in Ansehung der Handlungen und nicht auch in Ansehung der Gesinnungen oder gar der gesammten Gemüthsstimmung —: wenn sie dann vermittelst dieser theoretischen Lehren (über Gott ꝛc.) die moralische Verbindlichkeit des Menschen beweiset, solchen unmittelbaren positiven Verordnungen Gottes Folge zu leisten.

Ich sage: Gemüthsstimmungen und Gesinnungen können nicht unmittelbar durch positive göttliche Verordnungen vorgeschrieben werden. Diese Behauptung, welche ihrer Natur nach auf das System der praktischen Theologie einen ganz entscheidenden Einfluß bekommen muß, bedarf eines Beweises: daher Folgendes. — Bey aller Vieldeutigkeit, die das Wort Gemüth in neuern Zeiten durch philosophische Schriften bekommen hat, ist doch der Sinn desselben in dieser Zusammensetzung „Gemüthsstimmung" völlig gewiß und allgemein bekannt: Gemüth ist da dasjenige innere Prinzip im Menschen, was das gesammte Gefühls- und Begehrungsvermögen umfasset, auch das Wollersvermögen mit einschließt, in sofern das Wollen unter den allgemeinen Begriff des Begehrens fällt. Aus dieser Erklärung von Gemüth folgt gradezu und ohne alle Umschweife die Wahrheit meiner Behauptung, soweit sie über Gemüthsstimmung spricht. Ist es ja bekannt, daß wir das Gefühls- und Begehrungsvermögen nicht nach Willkühr gegen Etwas stimmen

können, ohne alle Rücksicht auf die Beschaffenheit des Gegenstandes und dessen Verhältniß zu uns: und doch müßte dieses möglich seyn, damit eine besondere Gemüthsstimmung gegen irgend Etwas unmittelbar positiv vorgeschrieben werden könnte. Dieses beweiset die physische Unmöglichkeit. Es ist auch moralisch unmöglich. Die moralische Vernunft fordert, daß unsere Gemüthsstimmungen wahr, und nicht phantastische Schwärmerey seyen: und dann müssen sie durch die Erkenntniß ihrer Gegenstände und durch die Erkenntniß der Verhältnisse derselben zu uns und zu andern dabey in Betracht kommenden Gegenständen, und dürfen durch nichts Anderes in uns bestimmet werden. — In Ansehung der Gesinnungen erhellet dasselbe auf gleiche Weise, nämlich auch aus dem Begriff derselben und aus der Forderung der moralischen Vernunft. Gesinnung heißt jede beharrliche Stimmung des Willens (nicht: des ganzen Gemüthes) gegen einen Gegenstand oder in Ansehung eines Gegenstandes, welche zufolge einer vorhergegangenen Beurtheilung des Gegenstandes und dessen Verhältnisse angenommen ist, aber nicht aus Nothwendigkeit, sondern mit Freyheit angenommen ist. [Wer die Sprachrichtigkeit des in dieser Erklärung angegebenen Sinnes bezweifelt — denn sehr oft verbindet man mit diesem Worte einen sehr unbestimmten und schwankenden Begriff —, der denke nur an die gewöhnlichen Redensarten: der Student ist gesinnet die Schule zu verlassen — das Ministerium hat friedliche Gesinnungen angenommen — er ist ein Mensch von guten oder von schlechten Gesinnungen *)

*) Die Moralität der Gesinnung hängt ab von dem sittlich guten oder sittlich bösen Verfahren bey der Beurtheilung des Gegenstandes. Daß aber die Moralität dieses Verfah-

u. s. w.; vor allem unterscheide er aber Sinn von Gesinnung, denn wer diese beyden Wörter verwechselt, was nicht selten geschieht, hat sich den Begriff beyder unmöglich gemacht: wir sagen: er hat einen eiteln, oder einen wollüstigen Sinn, nicht: eine eitele, oder eine wollüstige Gesinnung ꝛc.] Zufolge dieses Begriffes nun richtet sich die Gesinnung, wenn sie anders in der That Gesinnung, und nicht vielmehr eine blind ergriffene Wollens-Maxime seyn soll, nothwendig nach der Beurtheilung des Gegenstandes; und damit in der Gesinnung Wahrheit sey, muß sie sich aufs vollkommenste darnach richten. Es widerspricht also auch der Natur der Gesinnung, daß sie unmittelbar positiv vorgeschrieben würde: und diesem physischen Widerspruch kommt auch hier wieder ein moralischer hinzu, wenn wir auf die Forderung der moralischen Vernunft sehen, welche auch in den Gesinnungen Wahrheit gebiethet. — So ist denn gewiß, daß es keine positive Gebothe Gottes geben könne, welche dem Menschen unmittelbar gewisse Gemüthsstimmungen und Gesinnungen vorschreiben, d. i. ihm unmittelbar solche zur Pflicht machen; sondern daß alle dergleichen Gebothe unmittelbar bloß verpflichten, die Gegenstände der in ihnen genannten Gemüthsstimmungen und Gesinnungen zu erken-

---

rens nicht nur der Gesinnung anklebt, sondern auch gradezu von ihr ausgesagt wird, wiewohl diese zufolge der Beurtheilung angenommen wird, das ist daher, weil sie mit Freyheit angenommen wird, und auch ungeachtet der geschehenen Beurtheilung doch noch wohl nicht angenommen werden könnte. Hieraus ergibt sich auch, daß man in Ansehung eines Gegenstandes, dessen Beurtheilung keine Moralität haben kann, z. B. in Ansehung eines Steines, zwar wohl eine Gesinnung, aber keine gute oder schlechte Gesinnung haben könne.

nen, zu betrachten und nach der Wahrheit zu beurtheilen, und dadurch erst die Ueberzeugung von der Möglichkeit und Wahrheit der beabsichtigten Gemüthsstimmungen und Gesinnungen, und dann auch sie selbst zu erwerben. Wenn sich also in einer übernatürlichen Offenbarung dergleichen positive göttliche Gebothe finden, so dürfen diese keines Weges selbst für unmittelbare praktisch-theologische Prinzipien gehalten werden — denn wie könnte das unmittelbares praktisches Prinzip seyn, was selbst nur vermittelst eines Andern als ein Pflichtgeboth gefunden werden kann! — sondern sie dürfen bloß für Weisungen, Erweckungen, Leitungen und Vorschriften angesehen werden, daß aus der theoretischen Theologie etwas als Pflicht erkannt, und aus Gründen, die diese angibt, geübt werden könne und solle. — Nur die Handlungen im engsten Sinne des Wortes machen eine Ausnahme, weil diese unmittelbar der Freyheit unterworfen sind.

Hierdurch ist der Grund gelegt zu dem Beweise, und dem Wesentlichen nach ist dieser Beweis selbst schon geliefert, daß es keine praktische Theologie gebe, die ein anderes Verhältniß zur theoretischen hätte, als in der vorher angegebenen Erklärung von praktischer Theologie ausgesagt ist; und so ist denn diese Erklärung selbst dadurch gerechtfertigt. Es ist nun noch wohl denkbar, daß die praktische Theologie von der theoretischen unabhängig wäre, daß sie nähmlich unmittelbare praktische Prinzipien hätte, woraus die Ideen zu gewissen Stimmungen des Gemüthes, zu gewissen Gesinnungen und Handlungen gegen Gott, gegen die Menschen und die Welt als so mit Gott verbundene Wesen geschöpft würden, und die uns unmittelbar die moralische Verbindlichkeit auflegten, diese Ideen zu realisiren —. Sie würde dabey noch Thelogie seyn,

weil ihre Lehren sich noch bezögen auf Gott, und auf die Welt und den Menschen in ihren Verhältnissen zu Gott; und sie würde praktische Theologie seyn, weil ihre Lehren noch praktische Vorschriften wären —: aber die Philosophie hat solche unmittelbare praktisch-theologische Prinzipien nicht; darum gibt es erstens keine andere philosophische praktische Theologie, als die vorher erklärte. Eine übernatürliche Offenbarung kann solche unmittelbare praktisch-theologische Prinzipien auch nicht liefern: denn hier müßten sie unmittelbare positive göttliche Verordnungen seyn; Gemüthsstimmungen und Gesinnungen können aber nicht unmittelbar durch positive Vorschrift zur Pflicht gemacht werden. Alle derartige positive Gebothe des Christenthums, z. B. das Geboth der Gottesliebe, der allgemeinen Menschenliebe, der Selbstverleugnung u. a., sind daher so wenig solche unmittelbare praktische Prinzipien, daß sie sogar vor sich selbst nicht einmahl eine unmittelbar sondern bloß eine mittelbar verpflichtende Kraft haben, daß sie unmittelbar bloß als Erweckungen, Belehrungen und Leitungen, und mittelbar erst als Vorschriften gelten können. Daß sie darum aber nichts von ihrer Wichtigkeit oder von ihrem Nutzen für uns verlieren, ist von selbst offenbar, ich meine nicht nur für die Praxis, sondern auch für die Wissenschaft, nähmlich für die leichtere und gewissere Erkenntniß der praktischen Vorschriften aus ihrer unmittelbaren Quelle. Das Einzige also, was (im Zustande einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung) noch aus positiven Verordnungen Gottes als aus besondern praktisch-theologischen Prinzipien erkannt und auch unmittelbar aus Gehorsam gegen die Verordnung geleistet werden könnte, wären Handlungen und Unterlassungen im engsten Sinne des

Wortes. Und auch für diese Erkenntniß und für die sittliche Vollbringung des Erkannten können solche positive Verordnungen nur halbe Prinzipien seyn. Denn auch davon abgesehen, daß alle Handlungen und Unterlassungen einzig durch ihre Verbindung mit der frey erworbenen oder genehmigten Stimmung des Gemüthes überhaupt oder insbesondere des Willens ihren sittlichen Werth bekommen, und daß sie gar keinen sittlichen Werth haben, wenn sie nicht aus diesem innern Prinzip hervorgehen, daß sie selbst durch den Beweggrund des Gehorsams gegen den göttlichen Willen nur vermittelst der Erkenntniß Gottes und dessen Verhältnisses zum Menschen einen sittlichen Werth bekommen können; daß sie also aus diesem Grunde schon der theoretisch-theologischen Lehren als eines ergänzenden Prinzips bedürfen: so können jene positiven Verordnungen Gottes, wodurch Handlungen gebothen oder verbothen werden, aus ihnen selbst auch nicht einmahl als verbindlich für den Menschen erkannt werden, sondern die Verbindlichkeit ihnen Folge zu leisten kann der Mensch einzig aus der Beschaffenheit Gottes und aus seinem Verhältnisse zu Gott, und folglich aus Lehren der theoretischen Theologie, erkennen. Eine geoffenbarte praktische Theologie also, welche positive göttliche Verordnungen zu ihren Prinzipien machen wollte, würde sich erstens nur über den unwesentlichsten Theil des sittlichen Verhaltens der Menschen, nähmlich allein über die Handlungen im engsten Sinne, verbreiten können, und zweytens würde sie auch ihre Vorschriften darüber noch nicht einmahl als verpflichtend erweisen können, und also eigentlich gar keine Vorschriften geben können: sollte aber gar die christliche praktische Theologie eine solche seyn, so würde diese auch nur eine sehr unvollständige Norm des Handelns liefern können, weil in der

christlichen Offenbarung nur sehr wenige und sehr beschränkte positive Verordnungen Gottes, die über das Handeln des Menschen bestimmen, gefunden werden. Eine solche geoffenbarte praktische Theologie, und besonders eine solche christliche, verdiente diesen Nahmen nicht, viel weniger, daß man nach ihr fragte — in der That wäre sie auch keine praktische Theologie. Es gibt also auch, wenn es eine geoffenbarte praktische Theologie gibt, keine andere, als die durch die obige Erklärung bezeichnete.

Vergleichen wir nun hiergegen die durchgängige Behandlung der christlichen praktischen Theologie: wie das die Theologen so gewöhnlich das wahre Prinzip dieser Wissenschaft verkennen, und, anstatt aus den theoretisch-theologischen Lehren zu schöpfen, sie aus einzelen unmittelbaren positiven göttlichen Vorschriften abzuleiten sich bemühen, und was hieraus sich nicht ergibt, philosophisch zu ersehen suchen: so müssen wir gestehen, daß das die christliche praktische Theologie gar nicht sey, was unter diesem Nahmen gewöhnlich abgehandelt wird. Oder sollte der materiale Inhalt auch noch größten Theils der rechte seyn: daß er dafür doch nicht erkannt werden könne; und daß die rechte Form der Erkenntniß immer fehlen müsse, und mit ihr die rechte Ansicht der praktischen Vorschriften selbst, und so denn auch die klare und bestimmte Erfassung des einzig rechten Ziels, worauf der Christ seinen ganzen Wandel hinrichten soll, was besteht in Emporhebung seines Wesens zur möglich größten Aehnlichkeit mit Gott, dem Ideale aller Vollkommenheit (wie das Christenthum ihn zeigt) und in der herzlichsten Vereinigung mit ihm *).

*) Ich habe das Vertrauen, daß meine Leser es nicht fehlerhaft finden werden, wenn ich an dieser Stelle, wo weder

Hier wird nun auch begreiflich, wie einige denkende Gegner des Christenthums durch die Behandlung der christlichen praktischen Theologie veranlasset werden konnten, und weil sie selber keine bessere Einsicht darüber hatten, dadurch auch veranlasset werden mußten, zu behaupten: es könne nur eine natürliche Religion und Moral geben, eine positive (geoffenbarte) Religion und Moral aber, und also auch eine solche praktische Theologie (denn Religionswissenschaft und theologische Pflichtenlehre gegen die Menschen sind die beyden Hauptzweige der praktischen Theologie, wie sogleich gesagt werden wird), seyen schon durch die Natur der Sache unmöglich. Wenn die positive (geoffenbarte) praktische Theologie unmittelbar aus positiven göttlichen Verordnungen geschöpft werden soll, so ist dieses vollkommen wahr. Denn Gemüthsstimmungen überhaupt und Gesinnungen insbesondere, welche doch, wenn Religion und Moral vor der Vernunft Werth haben sollen, die Hauptsache, und gleichsam die Seele der Handlungen seyn müssen, können nicht unmittelbar positive vorgeschrieben werden, sondern sie richten sich, und, um wahr zu seyn, sollen sie sich auch richten, nach der Erkenntniß ihrer Gegenstände und deren Verhältnisse zu uns;

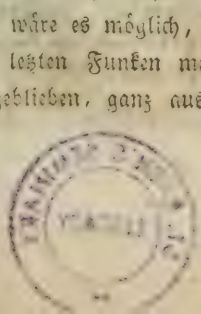
---

die theoretische noch die praktische christliche Theologie schon abgehandelt ist, wo selbst die Wahrheit des Christenthums noch nicht erkannt ist, schon über das einzig rechte Ziel des christlichen Wandels als über etwas Bekanntes spreche, ungeachtet dieses erst am Ende der praktischen Theologie mit Ueberzeugung gesehen werden kann. Was am Ende des Werkes erst als äußerlich und innerlich wahr gefunden werden wird, das darf im Anfange desselben doch, wenn man anders früher schon seine äußere Bekanntschaft gemacht hat, problematisch genannt werden, zumahl, wenn dieses zur Verständigung des allda zu Behandelnden mitwirket.

und Handlungen machen nur den unwesentlichsten Theil der Religion und Moral aus, und zudem können auch diese, wenn sie gleich ihrer Natur nach wohl unmittelbar positive vorgeschrieben werden können, doch aus solchen positiven Vorschriften Gottes allein, ohne Rücksicht auf die theoretisch-theologischen Lehren, nicht einmahl als Pflichten erkannt werden.

Sehen wir bey der praktischen Theologie auf die Subjecte, gegen welche sie uns irgend Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen als Pflichten, die wir üben sollen, anweisen könnte; so können derselben überhaupt nur zwey seyn: Gott und die Menschen. Man denke nicht, die Welt wäre das dritte. Zwar erwähnte ich in der Erklärung der praktischen Theologie der Deutlichkeit halben auch einer pflichtmäßigen Gemüthsstimmung und pflichtmäßiger Gesinnungen in Ansehung der Dinge dieser Welt: aber ich wollte dadurch nicht andeuten, als wenn wohl irgend eine Stimmung unsers Gemüthes und freyen Willens gegen diese Dinge Pflicht für uns seyn könnte, denn dazu sind sie ihrer Natur nach kein geeignetes Subject; sondern ich wollte damit sagen, daß wohl die Negation irgend einer Stimmung unsers Gemüthes gegen die Dinge dieser Welt Pflicht für uns seyn könnte — oder: daß es wohl Pflicht für uns seyn könnte, eine gewisse Gemüthsstimmung gegen dieselbe nicht zu haben; weil es doch wohl möglich wäre, daß dadurch die pflichtmäßige Gemüthsstimmung gegen Gott und die Menschen ausgeschlossen oder doch beeinträchtigt würde. Freylich können wir in Hinsicht auf die unvernünftigen Thiere auch wohl wirkliche Pflichten haben, z. B. ihnen die nöthige Nahrung nicht zu versagen — sie nicht bis zu ihrer Qual mit Arbeiten zu überhäufen — oder

sie gar zwecklos zu martern: aber diese und noch ähnliche andere Pflichten haben ihren Grund nicht, weder ganz noch zum Theile, in der Beschaffenheit des unvernünftigen Viehes, und sind daher eigentlich nicht Pflichten gegen das Vieh — denn unsere Vernunft erkennet in ihm weder irgend ein Recht gegen uns an, noch gebiethet sie, auf welche Weise auch immer, dasselbe zu achten, und die positive göttliche Offenbarung (wenn diese anders wahr befunden werden sollte) ändert an diesem Urtheile nichts; ohne das eine oder das andere kann uns aber auch das Beyspiel der unverkennbaren Güte Gottes gegen das Vieh, wenn auch noch wohl zu einer ähnlichen Güte, doch nicht um des Viehes willen zu derselben verpflichten — sondern sie haben ihren ganzen Grund in den Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen, und sind daher eigentlich Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen. Denn der Mensch, welcher die unvernünftigen Thiere so mißhandelte, es möchte geschehen aus Habsucht, oder aus Leichtsinn und Gefühllosigkeit, oder aus Lust an ihrem Schmerz, oder aus welcher andern verkehrten Neigung oder Leidenschaft — denn aus einem verkehrten Grunde wird es immer hervorgehen —, würde dadurch, auch abgesehen von der Unähnlichkeit seiner Handlungen mit den göttlichen, auf allen Fall eine innere Verkehrtheit seines Herzens beweisen, und würde dieselbe durch solche Handlungen noch vergrößern. Er fehlete also gegen sich selbst. Und sehen wir auf die Pflichten gegen Andere: wie könnte der noch fähig seyn, seinen Mitmenschen in ihrer Noth beyzuspringen, welcher sein Herz bis dahin dem Mitleiden verschlossen, und aller Theilnahme an fremden Leiden abgesagt hätte! und wie wäre es möglich, daß er durch solche Handlungen nicht den letzten Funken menschlichen Gefühls, der ihm noch übrig geblieben, ganz auslöschen sollte! . . .



Es kann also, wie gesagt, der Subjecte nicht mehr als zwey geben, gegen welche wir zu gewissen Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen verpflichtet seyn können, nähmlich Gott und die Menschen: gegen die Welt kann nur die Negation alles dessen (sey es eine totale oder partiale Negation) Pflicht für uns seyn; und was hier noch in Beziehung auf die unvernünftigen Thiere insbesondere positive Pflicht für uns seyn kann, das ist nicht Pflicht gegen die Thiere, sondern Pflicht gegen uns selbst und andere Menschen in Ansehung der Thiere. Gott und die Menschen sind aber solche Subjecte: denn beyden sind wir Achtung schuldig *); wir können daher gegen beyde um ihrer selbstwillen Pflichten haben. Damit ist aber nicht gesagt, daß wir auch beyden, ihnen zu Nutze, unsere etwaigen Pflichten gegen sie entrichten können und sollen — dieses wird in Ansehung Gottes bey einer nur mittelmäßigen Kenntniß Gottes jeder sogleich unmöglich finden, doch gehört das nicht an diese Stelle. — Die praktische Theologie theilt sich also in Ansehung der Subjecte, gegen welche sie uns gewisse Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen als Pflichten, die wir üben sollen, anweisen kann, in zwey besondere Zweige, in

α. Pflichtenlehre gegen Gott, und

*) Wenn ich dieses hier von Gott sage, so muß ich wieder anmerken, was ich vorher anmerkte, wo ich über das einzig rechte Ziel des christlichen Wandels als über etwas Bekanntes sprach: denn ich werde in der Folge auch noch nach der philosophischen Erkenntniß Gottes fragen. Aber nach der Erkenntniß, die jeder schon früher, wie auch immer, über Gott bekommen hat, und die ich hier noch problematisch seyn lasse, kann ich dieses doch problematisch sagen.

ST. BASIL'S SEMINARY LIBRARY

β. Pflichtenlehre (theologische) gegen die Menschen.

Sie ist Pflichtenlehre gegen Gott, wo sie aus den theoretisch-theologischen Lehren (über Gott, über das Verhältniß der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott) herleitet, was für eine Gemüthsstimmung und was für Gesinnungen der Mensch gegen Gott in sich haben und unterhalten solle, und wo sie angibt, was für Handlungen (im engsten Sinne des Wortes) er in Beziehung auf Gott setzen solle, wenn auch nicht zufolge jener theoretisch-theologischen Lehren, doch zufolge positiver göttlichen Verordnungen, die in einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung sich finden könnten. Sie ist Pflichtenlehre gegen die Menschen, wo sie aus den theoretisch-theologischen Lehren (über Gott, ꝛc.) herleitet, was für Gesinnungen und was für eine Stimmung des ganzen Gemüthes der Mensch gegen sich und andere Menschen in sich haben und unterhalten solle, und wo sie nach jenen theoretisch-theologischen Lehren und auch unmittelbar nach positiven göttlichen Vorschriften (welche Vorschriften wieder in einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung sich finden könnten) bestimmet, wie der Mensch gegen sich und andere Menschen handeln solle.

Weil beyde Pflichtenlehre sind, so sieht man, daß die praktische Theologie auch richtig Moraltheologie oder theologische Moral genannt werde. Doch darf sie nicht schlechthin Moral, ohne den Zusatz theologisch oder Theologie, genannt werden, weil man sie dann nicht unterscheiden würde von der aus praktisch-philosophischen Prinzipien geschöpften philosophischen Moral. Ich sage nicht: von der philosophischen

Moral überhaupt: denn davon soll sie nicht unterschieden werden; weil die Moraltheologie auch philosophische Moral seyn kann, und wirklich seyn wird, wenn die theoretisch-theologischen Lehren, woraus sie geschöpft ist, rein philosophisch erkannt sind *). Die Pflichtenlehre gegen Gott hat auch noch einen besondern, ihr eigenthümlichen Nahmen, nähmlich diesen: Religionswissenschaft. Oder wenn man sie heut zu Tage auch seltener mit diesem ihren eigenen Nahmen nennet, so gebührt er ihr doch, und zwar ausschließlich; und ich möchte wünschen, daß man sie allzeit damit nennete, und die praktische Theologie ausdrücklich abtheilete in Religionswissenschaft und in theologische Pflichtenlehre gegen die Menschen. Man würde dann endlich aufhören, was noch so häufig ge-

*) Man bemerke hier gleich die Bedeutung der gewöhnlichen Redensart „theologisch (theologisch-moralisch) handeln". Ich handle theologisch (theologisch-moralisch), wenn die moralische Vorschrift meines Handelns aus der theoretischen Theologie — natürlichen oder geoffenbarten — hergenommen ist, und wenn mein Beweggrund, die Vorschrift zu erfüllen, der Beweggrund ist, welchen die theoretische Theologie enthält. Ich handle dann um mich zur Aehnlichkeit mit Gott, dem absolut heiligen Wesen, zu erheben, und weil diese höchste Heiligkeit mir über Alles gefällt; ich handle daher viel edler und des von Gott ausgegangenen Menschen viel würdiger, und arbeite auf eine ohne allen Vergleich höhere Vollkommenheit hin, als wenn ich das Gute thue, weil die Vernunft als Gesetzgeberinn in mir es gebiethet (was bey der aus praktisch-philosophischen Prinzipien geschöpften philosophischen Moral der Fall ist): denn ich strebe da auf eine ideale Vollkommenheit hin, und mein Streben zum Vollkommnern ist unbegrenzt, hier aber strebe ich nur hin auf die Erfüllung einer enge umschriebenen Pflicht.

schieht, die ganze Theologie durch den Begriff der Religionswissenschaft zu denken, was dem Studium der Theologie so viel Nachtheil bringt, und so große Vortheile entzieht, und was insbesondere zum größten Schaden der wahren Religiösität die jetzige sehr mangelhafte Behandlung der eigentlichen Religionswissenschaft verursacht hat. (Am Ende dieser ersten Vorfrage werde ich über den Nachtheil dieses irrigen Begriffes von Theologie noch besonders sprechen.)

Ich sagte, der Pflichtenlehre gegen Gott gebühre wenigstens der Nahme Religionswissenschaft, und zwar ausschließlich. Um uns hiervon zu überzeugen, dürfen wir nur bedenken, daß man sich bey dem Worte Religion überall und mit großer Uebereinstimmung alles und jedes vorstellt, was man für seine Pflicht gegen Gott hält, oder was man doch als etwas Gott wohlgefälliges glaubt üben zu können, daß man es aber über nichts Anderes ausdehnt, es sey denn, daß es sich hierauf beziehe oder hiervon entspringe. Es ist dieser Uebereinstimmung keines Weges entgegen, wenn verschiedene über das Objekt der Religionsübung verschieden denken oder sonst dachten: mag es seyn, daß einige das bloße Darbringen äußerer Opfergaben, wenn auch das Herz keinen Theil daran hatte, für Religion genommen haben; und daß andere die Religion in einem aus sklavischer Furcht geleisteten Dienst Gottes oder der Götter gesetzt haben; und daß keiner unter den Nichtchristen jemahls etwas so edeles dabey gedacht habe, als der verständige und geübte Christ dabey denkt: — genug, daß alle das für Religion nahmen und nehmen, was sie als Pflicht gegen Gott oder Götter, oder doch als diesen wohlgefälliges übten; und dieses ist bekannt. Wie sollte nun — da dieser überall einerley Sinn des Wortes Religion

keinem Zweifel unterliegt — wie sollte nun die erklärte Pflichtenlehre gegen Gott nicht auch im eigentlichsten Sinne des allgemeinen Sprachgebrauches Religionswissenschaft seyn? und wie sollte nach dem allgemeinen Sprachgebrauche noch eine Lehre so genannt werden können, welche weder Pflichten noch überhaupt ein praktisches Verhalten, sey es gegen Gott oder Menschen, vorträgt und beweiset, wie das mit der theoretischen Theologie der Fall ist? Aber die Pflichtenlehre gegen Gott ist enger umschrieben, als der Begriff von Religionswissenschaft; denn jene hat bloß Pflichten gegen Gott zu lehren, diese hingegen verbreitet sich über alles Gott wohlgefällige Verhalten des Menschen gegen Gott: und im Wege der Eintheilung der Theologie fanden wir ja nur die engere Pflichtenlehre gegen Gott — ist nicht aus diesem Grunde die Substitution unrecht? Es ist wahr, wir fanden da bloß eine Pflichtenlehre gegen Gott; weil der Vernunft alles Gute anfängt von der Pflicht: aber es hört ihr damit so wenig auf, daß ihr vielmehr das Fortschreiten in demselben Wege, aber über die Grenze der Pflicht hinaus, weit mehr gefällt. Durch die Wiedereinsetzung des Wortes Religionswissenschaft in seine eigenthümliche Bedeutung würde also auch diese unbequeme, und die Religion selbst einengende Benennung „Pflichtenlehre gegen Gott" wieder entbehrlich gemacht werden. Einengend für die Religion ist diese Benennung wirklich. Zwar ist nicht zu leugnen, daß die Religion, wenn sie wahr und nicht den Menschen entehrende Schwärmerey seyn soll, zuerst als eine ihrem Gegenstande in Wahrheit entsprechende und darum von der Vernunft geforderte, und gerade in dieser Weise von der Vernunft geforderte, Stimmung des Gemüthes im Bewußtseyn hervortreten

müsse, oder daß sie doch einmahl als Pflichterfüllung gegen Gott, oder, wenn man lieber will: als Pflichterfüllung des Menschen gegen sich selbst in Beziehung auf Gott, deutlich erkannt werden müsse; daß sie davon ihre ganze Würde und ihren ganzen Adel nehme: Aber sie mißt ihre Schritte nicht nach der Pflicht. Einmahl gewiß geworden, daß so die Pflicht erfüllet werde, ist sie unbekümmert um die fernere Gesetzgebung der Vernunft und des Gewissens, und strebt sie auf eignen Schwingen dem Unvergänglichen zu, wovon sie allein angezogen wird. In ihm wohnt sie, und findet Gottseligkeit: darum will sie noch mehr in ihm wohnen, und findet noch größere Gottseligkeit — sich endlos zu nahen dem Unendlichen ist ihr endloses Streben .... Dieses ist genug um zu sehen, daß die Religion, die ihrer Natur nach unendlich ist *), nicht mit den engen Grenzen einer endlichen Pflichterfüllung umschrieben werden solle, und wie wenig also eine Pflichtenlehre gegen Gott noch die ganze Wissenschaft der Religion sey. Ich füge daher nichts mehr hinzu, weil ich doch ohnehin nur über etwas spreche, was an dieser Stelle noch Problem für uns ist.

---

*) Daß die Religion ihrer Natur nach unendlich seyn müsse, ergibt sich aus dem, wenn gleich nur sehr unbestimmten, Begriffe derselben, welcher aus dem angegebenen allgemeinen Sprachgebrauche hervorgeht, wenn anders nur Gott so beschaffen ist, daß der Mensch sich ihm immer mehr nähern und sich immer mehr mit ihm vereinigen kann, ohne je eine absolut höchste Stufe zu erreichen; und das wird hier aus unserer, wenigstens problematischen, Kenntniß Gottes problematisch vorausgesetzt, wie denn alles hier Gesagte über Theologie und Religion noch problematisch ist.

Nach allem Bisherigen ergibt sich nun folgende tabellarische Uebersicht der Theologie nach allen ihren Eintheilungen und Untereintheilungen:

Theologie.

A.	B.	C.
In Ansehung der Weise, wie die theologischen Erkenntnisse gesucht und erworben werden:	In Ansehung der Quelle woraus die theologischen Erkenntnisse geschöpft werden:	In Ansehung des höchsten Zieles der theologischen Erkenntnisse:
a. gemeine.	a. natürliche,	a. theoretische,
b. gelehrte.	b. geoffenbarte.	b. praktische.
	α. patriarchal.,	α. Pflichtenlehre gegen Gott richtiger: Religionswissenschaft.
	β. Jüdische,	β. (theologische) Pflichtenlehre gegen die Menschen.
	γ. Christliche, ꝛc.	
	1. Christkathol.,	
	2. Sabellian.,	
	3. Arianische,	
	4. Lutherische,	
	5. Calvinische, ꝛc.	

Sehen wir nun auf unsern endlichen Zweck, welcher ist geoffenbarte, und zwar christliche und insbesondere christkatholische Theologie abzuhandeln, diese aber wissenschaftlich und nach alle ihren Theilen abzuhandeln, oder wenigstens doch den Grund dafür zu legen; so ergibt sich folgende Tafel der theologischen Wissenschaften, welche wir zu behandeln haben:

Wissenschaftliche christkatholische Theologie

a. theoretische,

b. praktische:

α. Religionswissenschaft,
β. (theologische) Pflichtenlehre gegen die Menschen.

§. 7.

Jetzt haben wir, was wir suchten, die Begriffe von Theologie, und von christlicher und christkatholischer Theologie, in theoretischer und praktischer Hinsicht: aber alle diese Begriffe sind vor der Hand nur noch bloß problematisch, und erwarten ihre Realität von den in der Folge erst anzustellenden Untersuchungen. Ich sage: alle diese Begriffe: selbst die Begriffe von Theologie überhaupt, von Religionswissenschaft überhaupt und von theologischer Pflichtenlehre gegen die Menschen überhaupt, und die diesen praktischen Wissenschaften schon zu Grunde liegenden Begriffe von Religion und von theologisch-moralischem Handeln sind davon nicht ausgenommen, und sind deswegen davon nicht ausgenommen, weil ich den Begriff von Theologie überhaupt aus dem Sprachgebrauche nahm, und weil der Begriff von Religion, wie der Sprachgebrauch diesen gibt, sich darauf nothwendig zu beziehen hat, wenn er Grund bekommen soll, und weil der Begriff von theologisch-moralischem Handeln schon durch seinen Nahmen darauf zurückweiset. Zwar hätte ich den Begriff von Theologie, in sofern sie natürliche Theologie ist, auch aus der Philosophie als aus einer vorhergehenden Wissenschaft nehmen, und seine Realität daraus voraussetzen können — dasselbe würde dann gegolten haben von Religion und von theologisch-moralischem Handeln — und ich hätte dann hernach nur die Uebereinstimmung des christlichen Begriffes

von Theologie mit diesem philosophischen Begriff nachweisen dürfen, um hier gleich zu beweisen, daß auch der christliche Begriff von Theolgie (ich sage nicht: der Begriff von christlicher Theologie) real sey: allein meine Absicht ist, den Weg zur christlichen und christkatholischen Theologie hin von ihren ersten philosophischen Prinzipien aus zu gehen, um auf solche Weise gewiß zu werden, ob sie vor der menschlichen Vernunft Grund und Haltung habe oder nicht — denn das erfordern seit drey Jahrzehenden die Zeitumstände, und der neuerlich in vielen Gegenden Deutschlands ganz veränderte philosophische Zeitgeist, die plötzliche Erscheinung des für alle vernünftige Theologie und Religion eben so gefährlichen Mystizism, würde nicht weniger dazu rathen —; ich durfte also keine aus diesen Prinzipien hergeleitete Erkenntnisse, die der christlichen und christkatholischen Theologie irgend zur Grundlage dienen (und die in der hier folgenden philosophischen Einleitung erst gefunden und als solche Grundlage erwiesen werden sollen) vor dieser Einleitung schon als bekannt und real voraussetzen. Diese meine Absicht erfordert aber doch nicht, daß ich erst die Philosophie, oder wenigstens einige Theile derselben z. B. die natürliche Theologie, ausführlich abhandle, sondern nur, daß ich hiervon so viel abhandle, als zur Begründung des Christenthums in unsern Tagen erforderlich ist; und was dieses sey, findet sich von selbst, wenn ich überall nach christlicher und christkatholischer Theologie frage, und im Philosophischen dahin gehe, wohin die Beantwortung dieser Frage mich führt.

Aus diesem Verhältnisse, worein ich selbst meine Behandlung der christlichen und christkatholischen Theologie zur Philosophie setze, aber durch die Zeitumstände genöthigt sie

setze, wird wohl niemand folgern wollen: ich hätte also auch an dieser Stelle weder von Religion noch von theologisch-moralischem Handeln sprechen dürfen, und hätte gewiß keine Erklärungen von Religionswissenschaft und von theologischer Pflichtenlehre gegen die Menschen geben können, weil ich von alle diesem hier noch nichts wüßte. Ich denke, die im vorigen §. hinzugefügten Anmerkungen werden dieses Urtheil schon verhindern; doch will ich zum Ueberfluß noch einmal bemerken, daß aus diesem Verhältnisse nur folge, daß ich hier noch keine reale Begriffe von Religion und von theologisch-moralischem Handeln, und folglich auch nicht von Religionswissenschaft und von theologischer Pflichtenlehre gegen die Menschen haben könne; daß aber keines Weges auch die Unmöglichkeit solcher problematischen Begriffe daraus folge. Damit hier auch die problematischen Begriffe davon unmöglich wären, müßte es gar keinen Weg geben, zu diesen Begriffen zu gelangen, als allein den ihrer ursprünglichen gesetzlichen Entstehung unter den Menschen: ich würde dann entweder reale oder gar keine Begriffe davon haben. Aber an einem andern Wege zu diesen Begriffen zu gelangen fehlt es uns nicht. Den Begriff von Religion können wir, wie ich wirklich that, aus dem allgemeinen Sprachgebrauche nehmen. Freylich gibt dieser ihn nur unbestimmt, und wir bleiben dabey über die innere Natur der Religion ganz im Dunkeln: er ist der Begriff einer Uebung alles dessen, was die Menschen sich gegen Gott zur Pflicht rechnen, oder was sie doch als etwas ihm wohlgefälliges gegen ihn glauben üben zu können; und wir können ihn hier auch nicht näher bestimmen, als dadurch, daß diese Uebung die Stimmung unsers Gemüthes, vielleicht auch Handlungen im engsten Sinne, zum Gegen-

stande habe, was aber eigentlich keine Bestimmung zu nennen ist: aber dieser unbestimmte Begriff reicht auch für unsern jetzigen Zweck vollkommen hin, und ich habe nirgends einen bestimmtern angewandt. Der Begriff von Religionswissenschaft ergibt sich daraus von selbst, aber eben so unbestimmt, und wie jener, problematisch. Und den Begriff von theologisch-moralischem Handeln und zwar von einem pflichtmäßigen solchen können wir durch Zusammensetzung bilden aus den Begriffen von theologisch, von moralischem Handeln und von Pflicht, welche wir alle zur Hand haben, den ersten, wie der Sprachgebrauch ihn gab, und die beyden andern aus unmittelbarem Bewußtseyn. Denn sobald wir nur zur Kenntniß unser selbst und zur Kenntniß anderer Menschen als gleicher Wesen mit uns gelangt sind, und sobald sich dann die Vernunft nur einiger Maßen entwickelt hat, lernen wir auch aus unmittelbaren Forderungen der Vernunft ein moralisches Handeln gegen uns und andere Menschen kennen, und bekommen einen Begriff von Pflicht, ohne daß hierzu eine vorläufige Kenntniß der Philosophie erfordert würde. Der Begriff von theologisch-moralischem Handeln gegen die Menschen, und zwar von einem pflichtmäßigen solchem, ist also hier auch vollkommen möglich; aber er ist problematisch, wenigstens sofern dieses Handeln theologisch ist. Mithin ist auch der Begriff von theologischer Pflichtenlehre gegen die Menschen hier möglich; aber er ist wieder bloß problematisch, wenigstens sofern er den Begriff theologisch einschließt. — Problematisch sind also alle diese Begriffe auch in meinem Systeme an dieser Stelle vollkommen möglich: Die Ueberzeugung von ihrer Realität wird aber dann erst möglich seyn,

wenn wir zuvor von der Realität der theoretischen Theologie gewiß geworden sind; von der Realität der theoretischen natürlichen Theologie: wenn sie sich auf natürliche Religion und auf natürlich-theologisches Handeln und deren Wissenschaften; von der Realität der theoretischen geoffenbarten Theologie: wenn sie sich auf geoffenbarte Religion ꝛc. beziehen sollen. Ich sage: die Ueberzeugung von ihrer Realität wird dann erst möglich seyn, noch nicht wirklich. Denn wenn wir auch eine theoretische Theologie gefunden haben, so dürfen wir doch daraus noch nicht sogleich auf das Daseyn einer praktischen schließen; sondern es wird dann noch von dem Inhalte der theoretischen und von dessen Verhältniß zu unserer moralischen Vernunft abhangen, ob auch eine praktische sey. Wenn die Lehren der theoretischen Theologie uns Gott und die Menschen mahl nicht als solche Wesen zeigten, wogegen wir zu irgend positiven Gemüthsstimmungen, Gesinnungen und Handlungen verpflichtet seyn könnten, wenn sie auch keine unmittelbare positive Vorschriften des Handelns enthielten, oder wenn die moralische Vernunft diesen Vorschriften doch keine verbindende Kraft beylegte; so würden wir zwar eine theoretische Theologie, eine natürliche, oder auch wohl eine geoffenbarte und insbesondere eine christliche haben, ohne jedoch eine Religionswissenschaft und eine theologische Pflichtenlehre gegen die Menschen, mit einem Worte: ohne eine praktische Theologie zu haben, ja selbst ohne eine reale Religion und ohne ein reales theologisch-moralisches Handeln zu kennen, oder doch ohne dazu verpflichtet zu seyn.

Diese Abhängigkeit der Realität einer jeden praktischen Theologie (natürlichen und geoffenbarten), und

selbst der Realität einer jeden Religion und eines jeden theologisch-moralischen Handelns von der Realität der theoretischen Theologie findet aber nicht allein in meiner Behandlung der Theologie Statt, sondern sie ist eben so nothwendig in jeder andern Behandlung derselben da; und sie darf in keiner übersehen werden, wenn man nicht der Gefahr ausgesetzt seyn will, in eine Petitio Principii zu verfallen, wodurch alle praktische, ja wohl gar auch — wenn man, wie jetzt häufig geschieht, das Verhältniß umkehrt — alle theoretische Theologie grundlos gemacht werde. In Ansehung des theologisch-moralischen Handelns und dessen Wissenschaft kann das niemand bezweifeln; in Ansehung der Religion, wenn auch nicht in Ansehung ihrer Wissenschaft, könnte das aber noch bezweifelt werden. Ich meine nicht, aus dem Grunde: weil die moralische Vernunft vielleicht unmittelbar, ohne alle Rücksicht auf Theologie, zur Religion verpflichten könnte — ein jeder sieht, daß das nicht möglich sey: sondern aus dem Grunde, weil die ganze religiöse Welt urtheilt, daß eine besondere Gemüthsstimmung des Menschen gegen Gott Grund habe, und daß sie Pflicht für ihn sey — dieses Urtheil könnte, bloß als Thatsache betrachtet, ohne Rücksicht auf seinen Ursprung die Realität des Begriffes von Religion zu beweisen scheinen. Aber die Allgemeinheit dieses Urtheils ist, wenn gleich ein triftiger Grund die Richtigkeit desselben zu vermuthen, doch kein hinlänglicher Grund dessen Richtigkeit zu erweisen. Um den Beweis dafür zu haben, muß, insofern dieses Urtheil für das Daseyn eines Grundes zu einer besondern Gemüthsstimmung gegen Gott entscheidet, die unter gewissen Bedingungen, z. B. unter der Bedingung der ernstlichen Betrachtung, nothwendige

Entstehung dieser Gemüthsstimmung in uns aus der Erkenntniß Gottes und dessen Verhältniß zu uns und zu allen andern dabey in Betracht kommenden Gegenständen einerseits und aus der Natur des Menschen andererseits von der Vernunft begriffen werden; und in sofern es eine Pflicht der Menschen, eine besondere Gemüthsstimmung gegen Gott in sich zu haben und zu unterhalten, behauptet, muß im unmittelbaren Bewußtseyn ein Gebeth der Vernunft vorgefunden werden, das sie vorschreibe. Ein anderer Weg von der Gegründetheit und Pflicht irgend einer Gemüthsstimmung, und also auch dieser Gemüthsstimmung, gewiß zu werden, ist durch die Natur der Sache unmöglich. Und dieser Weg wird, wie von selbst einleuchtet, nur dann erst möglich seyn, wenn wir die Erkenntniß Gottes und des Verhältnisses der Welt und des Menschen insbesondere zu Gott, d. i. wenn wir die theoretische Theologie und deren Realität schon zu Grunde haben; die natürliche: wo es die natürliche Religion; und eine geoffenbarte: wo es eine geoffenbarte Religion gilt. Aber gesetzt auch, jenes allgemeine Urtheil der ganzen religiösen Welt wäre seiner Natur nach wohl im Stande, eine Gemüthsstimmung der Menschen gegen Gott als gegründet und als Pflicht zu erweisen: welche ist denn die bestimmte Gemüthsstimmung gegen Gott, die jenes allgemeine Urtheil für sich hat? von einer unbestimmten kann es doch so etwas nicht erweisen sollen. Stimmet denn das Urtheil der ganzen religiösen Welt hier in demselben Objecte zusammen? Ohne diese Zusammenstimmung hat ja keine einzige bestimmte, sondern höchstens eine aus vielen besondern abstrahirte unbestimmte Gemüthsstimmung gegen Gott das allgemeine Urtheil für sich. Nach der Geschichte und nach unserer eigenen Erfahrung dachten und denken sich die Men-

schen den Inhalt und die Beschaffenheit der Religion verschieden, und nur darin stimmen sie überein, daß alle sich irgend etwas gegen Gott zur Pflicht rechnen oder doch etwas als ihm wohlgefälliges gegen ihn glauben üben zu können. Das allgemeine Urtheil der Welt über diesen Gegenstand bezieht sich also gar nicht auf einen bestimmten Inhalt und auf eine bestimmte Beschaffenheit der Religion, und folglich kann es auch aus diesem Grunde keine Religion als gegründet und als pflichtmäßig erweisen. Doch werden dieses diejenigen leugnen, welche meinen, der allgemeine Sprachgebrauch gäbe einen bestimmten Begriff von Religion, einen bestimmten ihrem Inhalte und ihrer Beschaffenheit nach. Ich lasse ihnen diese Meinung, und frage sie bloß: ob sie auch beweisen können, daß dieser Begriff die ganze pflichtmäßige Religion — die ganze natürliche oder die ganze geoffenbarte — umfasse: und sie werden bald finden, daß sie um den Beweis für die Vollständigkeit ihres Inhaltes zu führen, sich doch wieder an die theoretische Theologie wenden müssen, wenn es auch möglich wäre — was doch nicht möglich ist — diejenige, welche sie sich mit oder ohne Grund bestimmt denken, ohne Rücksicht auf die theoretische Theologie für real zu erkennen. So ist denn gewiß, daß auch die Religon in keinem Systeme und auf keine Weise, weder ihr Grund, noch ihre Pflichtmäßigkeit, noch die Vollständigkeit ihres Inhaltes erkannt werden kann, als aus der theoretischen Theologie. — Der vollendete und reale Begriff von Religion — sey es natürliche oder christliche Religion — wird daher auch dann erst möglich seyn, wenn die ihr correspondirende theoretische Theologie abgehandelt ist: dann, aber nicht früher, wird sich für den Menschen und vorzüglich für den Christen die Möglichkeit und Pflicht einer

Religion erweisen lassen, welche in einer Liebe und Verehrung Gottes bestehe, wodurch er (der Mensch) in alle seinem Denken, Fühlen und Handeln mit Gott vereinigt werde — der Begriff von Religion, welchen schon Lacrantius gab.

Bey allem Theologie-Studiren muß also zuerst die theoretische, und dann die praktische Theologie studirt werden.

Anmerkung. 1. Es erhellet hieraus, wie irrig es sey, wenn einige Theologen meinen, man müsse zuvor den bestimmten und vollendeten Begriff von Religion haben, ehe man die Grenzen und den Umfang der (theoretischen) Theologie bezeichnen und hiervon einen bestimmten Begriff geben könne. — Es ist an sich unmöglich, daß unsere Gefühle, Begierden und Gesinnungen der Erkenntniß ihrer Gegenstände vorhergehen; daß dasjenige bey uns das erste sey, dessen Daseyn durch ein anderes nothwendig bedingt ist. Ueberall muß die Theorie vorhergehen, und die Praxis nachfolgen, und es ist nicht möglich, die Ordnung umzukehren: daher ist diese auch vollkommner oder unvollkommner, je nachdem jene mehr oder weniger wahr, bestimmt und vollständig ist. Und die Begriffe folgen sich, wie die Gegenstände, die in ihnen begriffen sind. — Offenbar bleibt jener Fehler noch ganz derselbe, wenn man die natürliche Theologie und die Entwickelung der natürlichen Religion aus ihr voraussetzt, und dann nach dem Begriff von natürlicher Religion, wie man ihn aus seiner Quelle geschöpft hat, die Grenzen und den Umfang der christlichen Theologie im voraus bestimmet. Wird ja durch solche Umschreibung der christlichen Theologie nur das in sie aufgenommen, was erforderlich ist, jenes Resultat der natürlichen Theologie zu geben, und auf solche Weise die christliche Theologie und

Religion, ehe man sie kennen gelernt hat, auf den Inhalt der natürlichen Theologie und Religion beschränkt. Ich weiß, daß man sich durch eine Weisung der neuern Philosophie hierzu berechtigt glaubt, und ich kann mich vor der Hand auf die Prüfung dieses Glaubens nicht einlassen — diese philosophische Einleitung wird den Ungrund desselben zeigen —: aber das muß ich hier bemerken, daß es ein Zeichen der größten Kurzsichtigkeit sey, wenn man von einer solchen christlichen Theologie noch etwas erwartet, das nicht auch die natürliche schon gab; oder hat man diese Erwartung nicht: daß es ein sehr unwürdiges Verhalten sey, die christliche Theologie doch zu behandeln, alswenn man das von ihr erwartete.

Anmerkung. 2. Weil wir nun die Verbindung gesehen haben, worin Religion und Religionswissenschaft und theologische Pflichtenlehre gegen die Menschen mit der theoretischen Theologie stehen, so können wir auch der so gewöhnlichen Behauptung „In der Religion und Moral stimmeten alle Menschen, wenigstens alle Christen, überein, wenn sie gleich in der theoretischen Theologie weit von einander abgingen" die Grenze ihrer Wahrheit bestimmen. Ohne Verletzung der Consequenz ist es absolut unmöglich, daß die Uebereinstimmung im Praktischen weiter reiche, als die Uebereinstimmung im Theoretischen reicht. Aber so viel ist wahr: daß die meisten Christen, wenigstens die drey Haupt-Confessionen in Deutschland, in der Lehre von Gott und dessen Eigenschaften, in der Lehre von der Erlösung, und in der Lehre über alle Grundverhältnisse der Menschen zu Gott und zu einander übereinstimmen; und daher stimmen sie denn auch überein in dem Fundamentalen der Religion und der christlichen Pflichtenlehre gegen die Menschen; und sie haben an dieser fundamentalen Einerleyheit, ungeachtet aller

übrigen Verschiedenheit im Theoretischen und Praktischen, immer noch das Band einer christlichen Verbrüderung und den Anker der Hoffnung einer einmahligen totalen Wiedervereinigung, welche die Vernünftigen und Guten aller drey Confessionen so sehnlich wünschen.

§. 8.

Ehe ich die Abhandlung dieser ersten Vorfrage beschließe, muß ich noch etwas sagen, über die gewöhnlichste Erklärung, welche die Theologen von ihrer Wissenschaft geben, und welche sie so leicht und unbekümmert um ihre Richtigkeit herzusetzen pflegen, alswenn sich die Sache von selbst verstände, oder doch für die Wissenschaft von keinem Belang wäre. Dieses wird zugleich eine Rechtfertigung für mich seyn, wenn jemand glauben sollte, ich hätte bey der Auffindung und Bestimmung des Begriffes von Theologie, und bey der Angabe ihrer einzelen Theile, deren Verhältnisse und Verzweigung unnöthige Weitläuftigkeit gemacht. Sie erklären Theologie als eine gelehrte und wissenschaftliche Erkenntniß der Religion. Diese Erklärung finden wir dem wesentlichen Inhalte nach bey Stattler, Spalding, Morus und vielen andern. Daß sie unrichtig sey, beweiset alles bisher Gesagte; doch will ich darüber hier nichts sagen, sondern ich will nur den Hauptfehler bemerken, welchen uns der erwiesene richtige Begriff von Theologie darin erkennen läßt, und will dann die nachtheiligen Folgen zeigen, welche für die Behandlung der ganzen Theologie entstehen, wenn man, wie man doch soll, dieser Erklärung treu folgt. — Ihr Hauptfehler besteht nicht darin, wie das beym ersten Anblick scheinen könnte, daß sie vom Studium der Theologie ab und auf etwas Anderes hinführete;

denn die Erkenntniß der Religion kann nicht wissenschaftlich werden, als durch theoretische Theologie, wie das aus allem Obigen erhellet; sondern ihr Hauptfehler besteht darin, daß sie einen Theil und zwar einen abgeleiteten Theil für das Ganze nimmt: ist ja die Erkenntniß der Religion, wie wir gesehen haben, bloß ein Theil der Theologie, und zwar ein solcher, der aus der theoretischen Theologie erst geschöpft werden kann, und der früher gar nicht möglich ist. Eine Folge dieses Fehlers ist, daß, wer dieser Erklärung folgt, bloß diesen Theil der Theologie abhandelt; und daß selbst bey der Abhandlung dieses Theils der rechte Gang überall verkehret wird: indem nun eine Wissenschaft, worauf die durch diese Erklärung bezeichnete und ihr zufolge abzuhandelnde fußet, unberührt im Hintergrunde bleibt, und, statt sie vorherzuschicken, immer nur aus Nothwendigkeit auf sie zurückgegangen wird. Wie sehr aber durch diesen verkehrten Gang die Ueberzeugung leiden müsse, das leuchtet von selbst ein: oder können wohl Gründe sehr überzeugend seyn, welche aus andern Wissenschaften entlehnte Lehrsätze sind, von welchen Lehrsätzen man aber nicht weiß, ob und wie haltbar sie in jenen andern Wissenschaften bewiesen werden können? Ferner kann auch wegen eben dieses Fehlers, wenn man jener Erklärung treu folgt, die Theologie — eigentlich sollte ich sagen: die Religionslehre — nie mit Gewißheit zur Vollständigkeit gebracht, und das Studium derselben nie vollendet werden. Denn woraus soll man erkennen, ob man die Religionslehren alle gefunden und geprüft habe? Man muß daher nothwendig, auch bey der vollkommensten Kenntniß und ungeachtet der längst vollendeten Prüfung der uns bis dahin bekannt gewordenen Lehren, doch die Vollständigkeit bezweifeln, und muß jede vorgegebene neue durch alle Instanzen neu

examinkren. — Und endlich wird, wenn man dieser Erklärung gemäß die Theologie behandelt, die ganze Theologie, oder richtiger: die ganze Religionslehre nur ein Aggregat von einzelen Sätzen, an ein System ist nicht zu denken; und dieses ist noch wohl der größte Nachtheil. Denn sehr viele christliche Lehren können in dem jetzt erforderlichen Maße nur im Systeme bewiesen werden, wie das während der Abhandlung der Theologie jedem bemerkbar werden wird; aber auch davon abgesehen! selbst die gründlichste Erkenntniß der einzelen christlichen Lehren, ohne systematische Uebersicht aller, ist unzulänglich, das Christenthum als eine einige mit sich selbst zusammenstimmende, vollendete Lebensregel zu erkennen, wie das von selbst einleuchtet; und zu einer solchen einigen Lebensregel muß doch jeder Lehrer des Christenthums, der dieses Nahmens würdig seyn, und der ihm anvertrauten Herde den eigentlichen christlichen Sinn einpflanzen will, die einzelen Lehren vereinigen, und jede besondere, die er behandelt, als einen ergänzenden Theil derselben zeigen. Wirklich ist nach dieser Erklärung die Theologie nur ein großer Katechismus, wie wohl einige Katecheten sie genannt haben; und der Theologe ist darnach ein wohl unterrichteter, allenfalls mit großer Gelehrsamkeit ausgerüsteter Schulknabe. — — Noch muß ich einer andern Erklärung von Theologie erwähnen, welche ebenfalls ihre Freunde gefunden hat, ungeachtet sie noch viel fehlerhafter ist, als die bisher betrachtete: diese lautet: Theologie ist die Fertigkeit die Religion zu lehren; oder wie andere sie etwas verändert ausgedrückt haben: Theologie ist die Fähigkeit die Religion zu erkennen und vorzutragen. Offenbar hat diese Erklärung den Fehler jener ersten, und alle nachtheiligen Folgen desselben; und außer dem setzet sie dadurch, daß sie statt des

objectiven Charakters der Wissenschaft die subjective Fähigkeit der Person als Kennzeichen angibt, noch einen neuen Fehler hinzu; und durch die Bestimmung „(die Religion) zu lehren oder vorzutragen" führt sie sogar auf Sachen ab, die nach dem einstimmigen Urtheile aller Kenner dieser Wissenschaft — auch die Erfinder dieser Erklärung nicht ausgenommen — mit der Theologie in gar keiner Verbindung stehen.

Das Beste bey diesen Erklärungen war und ist auch noch jetzt, daß die Theologen, welche sie geben, nicht sowohl aus dem Gefühle eines Bedürfnisses, als vielmehr, weil es so Gebrauch ist, eine Erklärung von Theologie vorausschicken; was die Folge hat, daß sie bey ihrer Behandlung der Theologie auf die gegebene Erklärung gar keine Rücksicht nehmen. Dieser Umstand macht, daß ihre Abhandlung der Theologie bloß der Vortheile entbehrt, welche ihr aus dem zu Grunde liegenden richtigen Begriff der Wissenschaft erwachsen könnten und sollten, und daß nicht auch alle die Nachtheile sie treffen, welche aus so fehlerhaften Erklärungen, wenn davon Gebrauch gemacht würde, nothwendig entstehen müßten. Aber ein Nachtheil, und für den eigentlichen Zweck des Christenthums vielleicht der allergrößte, ist doch wirklich daraus erfolgt; und das daher, weil er so enge damit verbunden war, daß die oberflächlichste Erinnerung derselben schon hinreichte, ihn hervorzurufen: das ist die so mangelhafte Abhandlung der Religionswissenschaft selbst, welche man zufolge der gegebenen Erklärungen einzig hätte abhandeln müssen. Weil man nähmlich, ohne auf die theoretische Theologie zurückzugehen, eine wissenschaftliche Religionslehre gar nicht einmahl versuchen konnte, weil man die theoretische Theologie auch immer noch beabsichtigte, so handelte man immer noch die theoretische Theologie ab; und weil man die Nichtübereinstim-

mung dieser Absicht und ihrer Ausführung mit der gegebenen Erklärung von Theologie nicht bemerkte, so blieb man hier auch meistens in der theoretischen Theologie allein stehen, ohne auch nur die Anwendung auf Religion zu machen; und am Ende meinte man dann doch die Religionslehre abgehandelt zu haben, weil man um dieser willen das Ganze angefangen hatte. Eine Folge davon war, daß die eigentliche Religionswissenschaft gar nicht abgehandelt wurde. Und wirklich würde darüber in der ganzen Theologie gar nichts vorgekommen seyn, wenn man nicht in der theologischen Pflichtenlehre bey der Eintheilung der Pflichten auch auf Pflichten gegen Gott gestoßen wäre, und so wenigstens noch eine dürftige Pflichtenlehre gegen Gott geliefert hätte; und wenn man nicht unter den Tugenden auch noch eine Tugend der Religion mit aufgezählt hätte, die aber da, weil die Wissenschaft selbst nicht abgehandelt war, ein Wort ohne Bedeutung blieb. — Sollte nicht dieses Mitursache seyn, warum die praktischen Geistlichen die Theologie so unbrauchbar finden? . .

Zweyte Vorfrage:

Welche sind der Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und der christkatholischen Theologie?

---

§. 9.

Nachdem die Begriffe von christlicher und christkatholischer Theologie, wenngleich vor der Hand bloß

problematisch, aufgestellt sind, können wir nun zu der Frage nach den Erkenntniß-Prinzipien dieser Wissenschaften übergehen: weil sich nach den Begriffen derselben die nothwendigen Charaktere ihrer Erkenntniß-Prinzipien bestimmen lassen, und sonach ein Kriterium zur Beurtheilung der angeblichen, zwar nicht ihrer Wirklichkeit aber doch ihrer Möglichkeit, gefunden werden kann.

Aus den angegebenen Begriffen ist offenbar, daß die christliche Theologie die theologische Lehre Jesu enthalten müsse; und daß die christkatholische Theologie eben dieselbe Lehre enthalten müsse, aber so, wie das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche sie versteht und auslegt. Beyde setzen also, in sofern beyde christliche Theologie sind, eine früher geschehene Thatsache voraus, nähmlich diese: daß Jesus etwas Theologisches gelehrt habe; und müssen folglich in sofern beyde aus der Geschichte geschöpft werden. Alles, was uns die Geschichte dieser Thatsache liefert, ist also Erkenntniß-Prinzip der christlichen und christkatholischen Theologie, und was sie nicht liefert, ist es nicht. Wird uns demnach etwas als Erkenntniß-Prinzip derselben angegeben, so müssen wir zuerst dahin sehen, ob es überhaupt den Charakter einer Geschichte hat; und dann, ob es eine Geschichte der Lehren und Thaten Jesu enthält; und endlich, ob es etwas Theologisches als Lehre Jesu angibt oder doch erkennen läßt. Fehlt eines dieser drey Erfordernisse, so kann es kein Erkenntniß-Prinzip der christlichen und christkatholischen Theologie seyn: verbindet es aber diese drey Erfordernisse in sich, so kann es ein solches seyn, und ist es wirklich, wenn es außer dem auch noch historisch wahre Urkunde ist. — Damit ein angebliches

Erkenntniß-Prinzip dann nicht nur an sich sondern auch in Rücksicht unsers Zweckes ein solches seyn könne, muß es auch noch allgemein seyn, aber nur in Rücksicht des erkennenden Subjectes, nicht auch in Rücksicht des zu erkennenden Objectes. Sind die Erkenntniß-Prinzipien auch allgemein in Rücksicht des Objectes, d. h. verbreitet sich ein jedes auch über das ganze Object: so gewährt uns dieses eine sehr willkommene Abkürzung der Arbeit, und wir gewinnen dadurch, zum größten Interesse für die Vernunft, eine vollkommnere Einheit in der Erkenntniß, weil dann eines allein hinreicht zur Aufführung der ganzen Wissenschaft; aber diese Allgemeinheit kann nicht gefordert werden: absolut erforderlich ist aber die Allgemeinheit in Rücksicht des Subjectes, d. h. die Erkenntniß-Prinzipien müssen für jedermann zugänglich seyn, und als solche erkannt werden, damit man nicht fürchten dürfe, sie umsonst gesucht zu haben.

Jetzt müssen die Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie, welche man vorgibt, genannt, und ihre innere Zu- oder Unzulässigkeit nach der aufgefundenen Regel untersucht werden.

§. 10.

1. Man hat von jeher die Bücher, welche wir das Neue Testament nennen, als ein Erkenntniß-Princip der christlichen und christkatholischen Theologie gehalten.

Diese Bücher können das wirklich wohl seyn. Denn man darf sie eben nicht sehr scharf ansehen, um sich zu überzeugen, daß sie theils eigentliche Geschichtbücher seyen, und theils sich auf eine Geschichte beziehen und darin den Hauptgrund ihrer Haltung suchen.

Und die Geschichte, welche sie enthalten, oder worauf sie sich wenigstens stützen, geben sie auch aus für die Geschichte der Lehren und Thaten Jesu; und es ist augenfällig, daß diese Lehren auch theologischen Inhaltes sind, theils im theoretischen theils im praktischen Sinne des Wortes. Daß diese Bücher endlich auch jedermann zugänglich sind, und niemand verwehrt werden, ist bekannt.

2. Die Mehrzahl der Christen hat außer diesen Büchern von Alters her auch noch eine mündliche Uebergabe (Tradition) als ein Erkenntniß-Prinzip der christlichen und christkatholischen Theologie angenommen. — Sie verstehen unter diesem Worte eine in den Büchern des N. T. nicht enthaltene, sondern außer denselben befindliche, Anfangs bloß mündlich, nachher aber auch durch Schriften fortgepflanzte Nachricht von theologischen Lehren Jesu.

Daß eine solche Uebergabe, wenn sie anders wirklich existirt und gefunden werden kann (und die Vertheidiger derselben behaupten nicht nur ihr Daseyn, sondern weisen auch den Weg an, sie zu finden), alle Erfordernisse zur Möglichkeit, ein solches Erkenntniß-Prinzip zu seyn, in sich vereinige, ist ohne Weiteres aus der Erklärung derselben schon offenbar.

3. Nebst diesen beyden, von den frühesten Zeiten des Christenthums her geglaubten und gebrauchten Erkenntniß-Prinzipien nahmen die katholischen Christen allzeit noch ein drittes an, nähmlich das immer fortwährende mündliche Lehramt in ihrer Kirche.

Dieses soll nach ihrem Glauben kein Erkenntniß-Prinzip neuer, in den beyden genannten Prinzipien noch nicht enthaltenen, theologischen Lehren Jesu seyn — was das Verhältniß der mündlichen Uebergabe zu den Büchern des

N. T. war —; sondern es soll die theologischen Lehren Jesu, welche die beyden ersten Erkenntniß-Prinzipien etwa nicht leicht oder deutlich genug oder nicht gewiß genug geben, für jedermann verständlich und zuverlässig lehren. Wenn dieses mündliche Lehramt also auch an sich selbst betrachtet kein Erkenntniß-Prinzip, sondern ein erkennendes Prinzip der theologischen Lehren Jesu ist, so wird es doch in Ansehung dessen, was es den katholischen Christen nach ihrer Meinung gewährt, für diese ein Erkenntniß-Prinzip der theologischen Lehren Jesu: es ergänzet ihnen nähmlich die Geschichte dieser Lehren. Es nimmt also in dieser Hinsicht offenbar den Charakter einer Geschichte der theologischen Lehren Jesu an; und weil es über dies auch seine Lehre niemand verheimlicht; so vereinigt es in sich alle Erfordernisse zur Möglichkeit, ein Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie zu seyn. — In sofern die christliche Theologie aus dieser Quelle geschöpft wird, heißt sie christkatholische. — —

Außer diesen drey genannten Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und rücksichtlich der christkatholischen Theologie gibt es kein viertes allgemeines mehr. Denn so viel die Natur der Sache betrifft, leitet sie nur auf jene beyden ersten hin; und aus anderweitigen Gründen haben weder die Christen allgemein noch auch die katholischen Christen besonders jemahls ein anderes, als diese nur das dritte noch, hinzu gefügt. Zwar haben einige von denjenigen, welche das dritte Erkenntniß-Prinzip nicht annehmen, wohl behauptet, und sie behaupten hie und da noch, daß statt dessen einem jeden insbesondere ein innerliches Gnadenlicht (spiritus privatus) den Sinn der Lehren Jesu, welche in der Bibel enthalten sind, enthülle: allein da dieses innere Licht für niemand eine Quelle ist, woraus er erkennet, sondern da es als

eine Erhöhung der natürlichen Erkenntnißkraft gedacht werden muß, wodurch er fähig wird, den Sinn der h. Schrift zu ergründen: so kann es, an sich betrachtet und durch seine Natur, für nichts Anderes als für ein erkennendes Prinzip gelten; und da es über dies allen auf gleiche Weise beywohnen soll, kann es auch durch seinen Gebrauch für niemand ein Erkenntniß-Prinzip werden, weil es nun für niemand die Stelle einer Geschichte, auch nicht zum Theile, vertritt. Selbst die Quaker, welche diesen Spiritum privatum im ausgedehntesten Sinne behaupten, müssen ihn, strenge genommen, noch als ein erkennendes Prinzip ansehen. Mögen sie immerhin lehren, daß auch das äußere Wort Gottes dadurch entbehrlich gemacht werde, so, daß jeder, auch der Barbar welcher von keiner Offenbarung weiß, das zur Seligkeit nothwendige dadurch inne werde: so wird er darum doch noch für niemand zu einem Erkenntniß-Prinzip, eben weil er allen eigen ist. Aber wollte man ihn, in diesem Sinne gedacht, weil er zugleich die äußere Belehrung ersetzete, auch für ein Erkenntniß-Prinzip gelten lassen: so dürfte er doch noch nicht als ein Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie sondern höchstens als ein Erkenntniß-Prinzip der für jedermann nothwendigen Theologie gedacht werden; weil in einem besondern Falle nicht zu unterscheiden wäre, ob er theologische Lehren Jesu oder andere mittheilete. Man denke hier nicht, alles, was nothwendig zur Seligkeit ist, wäre auch Theil der Lehre Jesu: hierüber kann erst, wenn die christliche Theologie abgehandelt seyn wird, aber nicht bey der Frage nach ihren Erkenntniß-Prinzipien entschieden werden. Dieses Urtheil über den Spiritum privatum der Quaker ändert sich aber, wenn man von ihrer Theorie absieht, und statt dessen ihre Praxis be-

trachtet. In ihren religiösen Zusammenkünften erhebt sich jeder, wer es auch sey, wenn er sich von dem innern Lichte erleuchtet glaubt, und verkündigt den Anwesenden das Wort der Wahrheit; und diese nehmen, was sie hören, als Lehre Christi an. Wohl gemerkt! die Anwesenden nehmen das, was der vorgeblich Begeisterte vorbringt, für Lehre Jesu, und nehmen es deswegen dafür, weil dieser es sagt: offenbar wird hier nach dem Glauben der Quaker der Spiritus privatus, welcher einen in ihrer Versammlung innerlich erleuchtet und ihn so mit der Gabe zu lehren ausrüstet, ein Erkenntniß-Prinzip der Lehre Jesu für die hörenden Mitbrüder, auf ähnliche Weise, wie das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche das ist. Wenn wir dieses betrachten, so können wir den Spiritum privatum der Quaker hier nicht ausschließen von den Erkenntniß-Prinzipien der christlichen Theologie, sondern müssen vor der Hand einräumen, daß er ein solches Erkenntniß-Prinzip wohl seyn könne: ob er es wirklich sey, das wird wegen der Aehnlichkeit der Gründe am schicklichsten da untersucht werden, wo die Untersuchung über das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche vorkommen wird.

Noch fragt sich, ob nicht auch die Vernunft ein Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie sey. Es hat in unsern Tagen Theologen gegeben, und es gibt dergleichen noch, welche so sehr auf den Gebrauch ihrer Vernunft vergaßen, daß sie in der That behaupteten, die Vernunft sey Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie: aber diese wandelten auch, wenn sie aus dieser Quelle schöpften — und mehrere derselben haben das wirklich gethan —, die christliche Theologie um in eine Vernunft-Theologie. Sie sagten dann nicht, was Christus

gelehrt habe, sondern, was er allenfalls hätte lehren können; oder sie vermaßen sich sogar zu bestimmen, was er in unsern Tagen würde gelehrt haben, oder vorzuschreiben, was er auch damahls hätte lehren sollen. Wie hätten sie auch etwas Richtigeres aus diesem Prinzip schöpfen können? Kann ja die Vernunft unmöglich die Geschichte einer Thatsache aus sich hervorgeben; und darauf kommt doch Alles an, solange nach christlicher Theologie die Frage ist. Das Höchste, was sie in dieser Hinsicht vielleicht vermöchte, wäre ja, daß sie eine Theologie aus sich hervorgäbe, welche einerley mit der christlichen wäre: und dann fällt sie als Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie schon aus. Aber soll denn die Vernunft vom ganzen Geschäfte ausgeschlossen werden? Als Erkenntniß-Prinzip durchaus. Aber als erkennendes Prinzip steht sie oben an, und ist im Grunde das einzige. Als solches schöpft sie nicht nur aus den Erkenntniß-Prinzipien die Lehre Jesu, sondern sie erkennt und prüft auch die Erkenntniß-Prinzipien selbst; kurz: sie führt das ganze Geschäft — wie sich überall zeigen wird.

§. 11.

Wir haben nun auch die Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie angezeigt, so viele man derselben noch vorgegeben hat, und haben erkannt, welche diesem Vorgeben nicht durch ihre eigene Natur schon widersprechen. Aber sie sind noch bloß Problem, wie das auch die Begriffe waren, welche wir von Theologie überhaupt und von christlicher und christkatholischer Theologie insbesondere aufstellten. Das Einzige, was wir noch darüber erkannt haben, ist: daß sie ihrer Natur nach wohl solche Erkenntniß-Prinzipien seyn

können. Weil wir aber nicht nach einer problematischen sondern nach einer realen christkatholischen Theologie fragen, und weil diese zunächst von der Realität ihrer Erkenntniß-Prinzipien abhängt: so sieht man, daß nun zunächst Alles auf die Realität der problematisch angegebenen Erkenntniß-Prinzipien derselben ankomme. Die hierüber anzustellenden Untersuchungen sind offenbar die ersten, welche zur Erkenntniß der Zuverlässigkeit der genannten Erkenntniß-Prinzipien erfordert werden. Diese Untersuchungen gehören daher schon zu denjenigen, wovon §. 2. gesagt wurde, daß sie, wie die Erkenntniß-Prinzipien selbst, vor der philosophischen Einleitung aufgefunden werden müßten, damit das Verhältniß des menschlichen Wahrheitsvermögens zur Entscheidung über die Zuverlässigkeit der vorgeblichen Erkenntniß-Prinzipien nach allen Theilen deutlich gesehen, und so die philosophische Einleitung mit Gewißheit über alles Erforderliche ausgedehnt werden könnte.

Vorgebliche Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie, die ihrer Natur nach sich zu solchen Erkenntniß-Prinzipien wohl eignen, sind §. 9. schon gesagt worden, und wie aus der Sache selbst überall offenbar ist, dann real oder wirklich solche Erkenntniß-Prinzipien, wenn sie historisch wahre Urkunde sind oder doch die Stelle der hjstorisch wahren Urkunde vertreten. Alle über ihre Realität anzustellenden Untersuchungen müssen daher zunächst auf ihre historische Wahrheit gerichtet seyn. So ergeben sich denn folgende Fragen, die eben so viele besondere Untersuchungen aufgeben:

I. Sind die Bücher des N. T. historisch wahr?

II. Ist die in den Büchern des N. T. nicht enthaltene sondern außer denselben befindliche, Anfangs bloß mündlich fortgepflanzte, nachher aber auch aufgeschriebene Nachricht von einigen theologischen Lehren Jesu, welche man uns vorgibt, oder kurz: ist die so genannte mündliche Uebergabe, ebenfalls historisch wahr?

III. Geben die Vorträge und Erklärungen des in der Kirche der Katholiken befindlichen mündlichen Lehramtes die in den beyden vorigen Erkenntniß-Prinzipien enthaltenen theologischen Lehren Jesu historisch wahr; oder w. d. i. sind diese Vorträge (Angabe) und Erklärungen der theologischen Lehren unfehlbar richtig? — — Hierbey muß dieselbe Frage über den vorgeblichen Spiritum privatum der Quaker entschieden werden.

Sind diese drey Untersuchungen beendigt, und ist allemahl für die historische Wahrheit der Erkenntniß-Prinzipien entschieden worden: so sind die Erkenntniß-Prinzipien der christkatholischen Theologie nicht mehr Problem sondern real, und wir dürfen sofort aus ihnen schöpfen, wenn es uns anders nur darum zu thun ist, die reale christliche Theologie zu haben, und die christkatholische dafür zu erkennen. So schöpft auch der Mahumedaner aus seinem Koran, und ist dabey Mahumedanischer Theologe.

Ich sage: wenn es uns anders nur darum zu thun ist, die reale christliche Theologie zu haben. Ist uns dieses aber

nicht genug, sondern soll unsere Theologie auch wahr seyn: wollen wir nicht nur wissen, was Christus Theologisches gelehrt habe, sondern wollen wir zugleich wissen, ob er dadurch Wahrheit oder Falschheit verbreitete, und also, ob unsere historisch wahre christliche Theologie auch an sich wahr sey: so fragt sich nach geliefertem Beweise für die historische Wahrheit eines jeden Erkenntniß-Prinzips allemahl noch erst nach der innern Wahrheit der in demselben enthaltenen oder vermittelst desselben zu erkennenden Lehre. Und auf solche Weise müssen wir Theologen seyn wollen, wenn die Theologie bey uns ihrem Zwecke entsprechen soll: wenn sie uns fähig machen soll, die uns übererbte christliche Religion und Moral zu prüfen, und sie nicht nur selbst zu üben und andere zu lehren, sondern sie aus Ueberzeugung zu üben und zu lehren. Wir müssen also den vorigen drey Fragen nach der historischen oder äußern Wahrheit der vorgeblichen Erkenntniß-Prinzipien noch drey andere nach der innern Wahrheit der aus diesen Erkenntniß-Prinzipien zu schöpfenden Lehre hinzu fügen, doch nicht drey sondern nur zwey; denn über die innere Wahrheit des dritten Erkenntniß-Prinzips ist keine besondere Untersuchung mehr nothwendig, sobald seine äußere Wahrheit nur erwiesen ist — dieses erhellet auf folgende Weise: Das dritte Erkenntniß-Prinzip (das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche) soll nach dem Glauben der katholischen Christen keine neue Lehren Jesu aus sich hervorgeben, sondern nur diejenigen vorlegen und erklären, welche in den beyden ersten Erkenntniß-Prinzipien enthalten sind: sobald also erwiesen ist, einerseits, daß alle in den beyden ersten Erkenntniß-Prinzipien enthaltenen Lehren Jesu innerlich wahr seyen; und andererseits, daß das mündliche Lehramt in

der katholischen Kirche diese unfehlbar richtig vorlegen und erklären könne, und daß es keine als solche vorlegen könne, die es nicht sind, oder sie so erklären könne, wie sie es nicht sind — kurz: daß seine Vorträge (Angabe) und Erklärungen derselben ohne Fehl historisch oder äußerlich richtig seyen; so folgt von selbst, daß alle von diesem Lehramte herrührenden Angaben und Erklärungen der Lehren Jesu auch innere Wahrheit haben. Es müssen also zu den vorher angezeigten drey Untersuchungen noch folgende zwey hinzukommen:

IV. Ist die in den Büchern des N. T. enthaltene Lehre Jesu auch innerlich wahr?

V. Haben die durch mündliche Uebergabe überlieferten Lehren Jesu ebenfalls innere Wahrheit?

Wenn die Untersuchung der Isten und IVten Frage bejahend ausgefallen ist, hat das erste Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie äußere und innere Wahrheit, und es gibt dann schon eine äußerlich und innerlich wahre christliche Theologie; und wenn die Untersuchung der IIten und Vten Frage für die äußere und innere Wahrheit des zweyten Erkenntniß-Prinzips entschieden hat, so kann die äußerlich und innerlich wahre christliche Theologie, welche aus dem ersten Erkenntniß-Prinzip schon hervorging, dadurch an Umfang gewinnen; und hat endlich auch die Untersuchung der IIIten Frage das mündliche Lehramt in der katholischen Kirche als ein äußerlich wahres Erkenntniß-Prinzip der christlichen Theologie bewiesen, so ist die christkatholische Theologie äußerlich und innerlich wahre christliche Theologie, oder w. d. i. der Ka-

tholizismus, ist dann äußerlich und innerlich wahres Christenthum: — jedoch wird, nachdem alle fünf Untersuchungen eine der Sache günstige Entscheidung gegeben haben, nur unter dem Bedinge eine christliche, rücksichtlich eine christkatholische Theologie aufgeführt werden können, wenn wir zuletzt auch noch wissen, wie mit Sicherheit aus den bewiesenen drey Erkenntniß-Prinzipien zu schöpfen sey. Es werden demnach, weil die beyden ersten Stücke der positiven Einleitung (die Aufstellung der Begriffe von christlicher und christkatholischer Theologie, und die Anzeige der Erkenntniß-Prinzipien) bereits geleistet sind, die jetzt aufgefundenen fünf Untersuchungen die ganze noch übrige positive Einleitung ausmachen, wenn anders nur am Ende einer jeden Untersuchung mit angegeben wird, wie aus dem in ihr bewiesenen Erkenntniß-Prinzip mit Sicherheit geschöpft werden könne (Vergleiche §. 1.). Wir übersehen also jetzt die positive Einleitung nach alle ihren Theilen, nahmentlich kennen wir alle Untersuchungen, welche sie zur Entscheidung über die Zuverlässigkeit der Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie anzustellen hat, und können daher jetzt die Aufgabe der philosophischen Einleitung deutlich und vollständig umfassen, was ohne Kenntniß dieser Untersuchungen nicht möglich ist (Vergleiche §. 2.). Der Zweck dieser zweyten Vorfrage ist also erreicht. Zwar könnte hier auch noch gleich nach der Ordnung gefragt werden, in welcher die gefundenen fünf Untersuchungen der positiven Einleitung an ihrem Orte am zweckmäßigsten anzustellen seyen: da diese Ordnung aber auf die Aufgabe für die philosophische Einleitung offenbar keinen Einfluß haben kann, so fällt die Bestimmung

derselben in die Methodologie, welche der positiven Einleitung als Wegweiserinn vorhergehen wird.

Bestimmung der Aufgabe für die philosophische Einleitung.

§. 12.

Nach §§ 1. und 2. ist die Aufgabe für die philosophische Einleitung: „das innere Verhältniß der Erkenntniß-Prinzipien der christlichen und christkatholischen Theologie zu dem gesammten Wahrheitsvermögen des Menschen anzugeben, und daraus zu zeigen, ob es an sich möglich sey, diese Erkenntniß-Prinzipien mit Gewißheit als untrügliche Quellen der Wahrheit zu erweisen". Weil nun dieser Erweis, wie in der zweyten Vorfrage nachgewiesen ist, durch die gefundenen fünf Untersuchungen geliefert werden muß, so verwandelt sich jene Aufgabe jetzt in diese bestimmtere: „das innere Verhältniß dieser fünf Untersuchungen zu dem gesammten Wahrheitsvermögen des Menschen anzugeben, und daraus die innere Möglichkeit dieser fünf Untersuchungen zu zeigen"; und so theilt sich denn nun die Aufgabe der philosophischen Einleitung nach der Anzahl dieser Untersuchungen in fünf Fragen, wovon jede fragt: ob die erste, zweyte, rc. Untersuchung ein solches inneres Verhältniß zu unserm Wahrheitsmögen habe, daß sie innerlich möglich sey, d. h. daß sie an sich — abgesehen von den erforderlichen äußern Vorrichtungen — wohl zu einer sichern Entscheidung hinführen könne. Doch, genau genommen, theilt sie sich nicht in

fünf sondern nur in drey Fragen. Denn sieht man bey diesen fünf Untersuchungen ab von allen äußern und an sich zufälligen Umständen, deren jede verschiedene verschiedene hat, und achtet man bloß auf die Natur ihrer Gegenstände, wodurch ihr inneres Verhältniß zu unserm Wahrheitsvermögen und folglich ihre innere Möglichkeit allein bestimmet wird: so sollen die Iste und IIte Untersuchung beyde entscheiden über äußere, oder historische Wahrheit einer vor Alters geschehenen Thatsache; und die IVte und Vte beyde über innere Wahrheit einer durch solche Thatsache gegebenen, vorgeblich göttlichen und daher großen Theils unbegreiflichen Lehre *); und die IIIte, ob Erklärungen und Erläuterungen, welche gewisse Menschen über die Geschichte dieser Lehre geben, unfehlbar richtig seyen: die philosophische Einleitung hat also auch nur zu fragen, ob es eine für das menschliche

*) Die in den beyden ersten Erkenntniß-Prinzipien des Christenthums, im N. Test. und in der mündlichen Uebergabe, enthaltenen Lehren werden meistens, theils ausdrücklich theils einschließlich, ausgegeben für Bekanntmachungen von Erkenntnissen, Absichten, Rathschlüssen und Forderungen Gottes, so, daß sie lehren, wie Gott erkenne und wolle. Diesem Vorgeben zufolge ist die christliche Lehre ihrem Inhalte nach göttliche Lehre. Daß sie also auch für Menschen unbegreifliche Lehre sey, wenigstens überall, wo sie aus unserm Begriff von Gott nicht entwickelt werden kann, das dürfte mancher von selbst schon einsehen; und im Verfolge der philos. Einleitung wird es offenbar werden, besonders wenn Gott und dessen Eigenschaften erst erkannt sind. Wollte man aber auch von dieser Göttlichkeit der christlichen Lehre absehen, und die daraus entspringende besondere Qualität ihrer innern Wahrheit außer Acht lassen, wie das viele Theologen, nicht ohne Verletzung des Geistes des

Wahrheitsvermögen an sich wohl auflösbare Aufgabe sey, über diese drey Gegenstände mit Sicherheit zu entscheiden, denn auf sie bezieht sich nun der ganze Beweis des Christenthums; und so theilt sich denn ihre Aufgabe, wie ich sagte, nach der Anzahl dieser Gegenstände nur in drey Fragen.

[Eben dieses nun: „ob es für das menschliche Wahrheitsvermögen an sich möglich sey, über diese drey Gegenstände eine sichere Entscheidung zu geben" — ist es, was man in der neuern Philosophie geleugnet hat; und weswegen man sogar gerathen hat, sich mit jenen fünf Untersuchungen, welche den noch übrigen Inhalt der positiven Einleitung ausmachen, ferner keine vergebliche Mühe zu machen. Insbesondere hat man, was die innere Wahrheit der Lehre angeht, auf unsere eigne Behauptung den Beweis der Unmöglichkeit einer sichern Entscheidung derselben gründen wollen. Wir selbst behaupten nähmlich, und müssen behaupten, wie das hier schon einzusehen ist und an seinem Orte sich ausführlich zeigen wird, daß die Lehre, sofern sie unbegreiflich ist, nur unter der Bedingung innerlich wahr zu finden sey, wenn sie als übernatürliche göttliche Offenbarung erwiesen werden könne: eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen aber, sagt man, sey unmöglich oder zum mindesten doch unerweislich. Es ist klar, daß man uns hierdurch die Bedingung, unter welcher wir einzig die Unfehlbarkeit des mündlichen

---

Christenthums, thun; so bleibt die christliche Lehre, wie sie in den Erkenntniß-Prinzipien dasteht, doch noch zu einem großen Theile unbegreiflich, und kann nur durch eigenmächtige Deutung begreiflich gemacht werden, wie das allgemein eingestanden ist.

Lehramtes halten können, zugleich mit wegnimmt: denn Menschen für unfehlbar halten — sey es, worin es wolle —, das ist offenbar Wahnglaube, wenn nicht Gott ihnen diese Gabe, wo es nöthig ist, übernatürlich verleihen will, und wenn er nicht durch eine übernatürliche Offenbarung diesen seinen Willen ausdrücklich erklärt hat.]

Man sieht bald, daß es mit der Beantwortung dieser dreyfachen Frage der philosophischen Einleitung ein leichtes Geschäft sein müßte, wenn wir zuvor das menschliche Wahrheitsvermögen nach seiner ganzen Ausdehnung erkannt und ausgemessen hätten — würden wir ja dann leicht einsehen, und vielleicht ohne weiteres schon eingesehen haben, ob auch diese drey Gegenstände mit in seinen Umfang gehörten, oder ob sie durch ihre Natur davon ausgeschlossen wären — bis dahin aber bleibt die Gefahr unvermeidlich, daß wir die sichere Entscheidung über jene drey Gegenstände für unmöglich erklären, ungeachtet sie in der That möglich seyn mag. — Ist denn die Ausdehnung des menschlichen Wahrheitsvermögens bekannt? Eben hier ist der Punkt, von welchem aller Streit ausgeht. Es ist durch die neure Philosophie zweifelhaft geworden (die alte war bis zu dem Grunde dieses Zweifels nicht vorgedrungen), ob der Mensch es überhaupt vermöge, über Wahrheit im gewöhnlichen Sinne des Wortes jemahls mit Sicherheit zu entscheiden; oder man hat doch, ohne sich auf den Sinn des Wortes Wahrheit einzulassen, die Grenze des menschlichen Wahrheitsvermögens so enge gezogen, daß die hier in Frage stehenden drey Gegenstände außerhalb derselben fallen. Zwar räumet man gern ein, daß die Menschen sich in Ansehung dieser und noch vieler anderer Gegenstände, die ein nicht zu verleugnendes Interesse für sie haben, durchgängig im Zustande der Entschie-

denheit über die Wahrheit und Wirklichkeit derselben befinden; aber die Sicherheit dieser Entschiedenheit bestreitet man, oder leugnet sie auch geradezu, in welchem Wege der Zustand selbst auch entstanden seyn möge. Die philosophische Einleitung hat demnach zum Behufe der Antwort auf ihre dreyfache Frage zu untersuchen: ob es eine Entschiedenheit über Wahrheit gebe, die sicher ist; und — um auszumachen, ob die etwa Statt habende sichere Entschiedenheit über Wahrheit auch in Ansehung jener drey Gegenstände, worauf der ganze Beweis des Christenthums sich bezieht, möglich sey — in welchen Wegen sie entstehe, und ob einer dieser Wege auf jene drey Gegenstände oder auf den Beweis des Christenthums anwendbar sey. Also muß die philosophische Einleitung diese Frage lösen:

„Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahr-
„heit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht
„sie — und ist einer derselben anwendbar auf den
„Beweis des Christenthums?"

Ist diese Frage gelöset, so ist der Zweck der philosophischen Einleitung erreicht, aber nur im allgemeinen. Sehen wir dann auf die besondere Lehre der neuern Philosophie über Unmöglichkeit oder doch über Unerweislichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung an die Menschen; und halten wir damit die besondere Bedingung zusammen, unter welcher, wie bereits angemerkt worden, es allein möglich ist, die für uns unbegreifliche Lehre Jesu innerlich wahr, und die Erklärungen des mündlichen Lehramtes über dieselbe unfehlbar richtig zu finden, ich meine das hierzu unentbehrliche Erforderniß, diese Lehre als übernatürliche göttliche Offenbarung zu wissen: so finden wir außer jener einen, allgemeinen Un-

tersuchung, welche die Grundlehren der neuern Philosophie weiter führen und eben dadurch verwandeln wird, für den Zweck dieser philosophischen Einleitung noch eine besondere Untersuchung nothwendig, wodurch nach den Wahrheits-Prinzipien, die jene allgemeine aufdecken muß, wenigstens aller Grund ausgeschlossen werde, eine übernatürliche göttliche Offenbarung a priori für unmöglich oder für unerweislich zu halten. Aber auch mit dieser einen besondern Untersuchung ist es noch nicht genug! Nach dem Geiste der neuern Philosophie urtheilt man, wie über Offenbarung Gottes, so auch, wo man in ihr strenge und folgerecht verfährt, über das Daseyn und die Eigenschaften Gottes: und dann kann von selbst schon weder nach Offenbarung Gottes noch überhaupt nach Theologie mehr Frage seyn. Wir müssen daher, wenn die erste Untersuchung ein für unsern Zweck günstiges Resultat gegeben hat, noch, ehe wir über Möglichkeit und Erweislichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung fragen, mit den in ihr gefundenen Aufschlüssen das Daseyn und, so viel es zum Beweise einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung erforderlich ist, auch die Eigenschaften Gottes beweisen. Also müssen jener, bereits genannten allgemeinen Untersuchung der philosophischen Einleitung noch diese beyden besondern Untersuchungen in folgender Ordnung hinzu kommen:

1) „Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?" — Und:
2) „Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die „Menschen als möglich zugelassen werden, und unter „welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirk„lich erachtet werden?"

Ich sage: „und unter welchen allgemeinen Bedingungen

muß sie als wirklich erachtet werden?"; denn es leuchtet ein, daß nur durch die Angabe solcher Bedingungen die bestrittene Erweislichkeit derselben außer Zweifel gesetzt werden könne. — Daß mit diesen drey Untersuchungen die ganze jetzt erforderliche philosophische Einleitung zu Ende gehe, das ist aus dem bisher Gesagten offenbar.

Die eigentliche Aufgabe, welche die philosophische Einleitung zu lösen hat, kommt demnach zurück auf diese drey Untersuchungen.

I. Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht sie — und ist einer derselben anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

II. Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?

III. Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?

§. 13.

Es könnte scheinen, und manchem hat es geschienen, daß die beyden zuletzt genannten Untersuchungen in der philosophischen Einleitung zur christlichen und christkatholischen Theologie ihrer nachgewiesenen Erforderlichkeit ungeachtet doch keine Stelle hätten: die IIIte nicht, weil sie überflüssig, und die IIte nicht, weil sie sogar bedenklich wäre. Ich muß daher auch diesen Zweifel noch entfernen.

Ueber die IIte könnte man denken: Wie wäre es, wenn die sich selbst überlassene Vernunft das Daseyn Gottes

mahl gar nicht mit Gewißheit erkennen könnte, und wenn erst das Christenthum die gewisse Erkenntniß desselben gewährete? würden wir uns doch dann durch den hier vorgeschriebenen Gang der Untersuchung den Weg zur Erkenntniß des Christenthums und eben darum auch zur Erkenntniß des Daseyns Gottes selbst verschließen. —. Dieses darf uns keinen Augenblick kümmern: denn nicht wir selbst haben uns dann den Weg zu dieser doppelten Erkenntniß verschlossen, sondern er war uns nie offen. Was wir nicht mit einer gegründeten, vor der Vernunft bestehenden Erkenntniß erreichen können, das können wir mit unserer Erkenntniß gar nicht erreichen: und eine andere Weise, als die angegebene, gibt es nicht, wie wir gründlich zur Erkenntniß der innern Wahrheit der christlichen Lehre hinkommen können; wie das hier schon offenbar ist, und in dem Beweise des Christenthums noch offenbarer werden wird. Ueber dies dürfen wir auch von keiner übernatürlichen göttlichen Offenbarung erwarten, daß sie uns die Erkenntniß des Daseyns Gottes erst gewähren solle: denn gesetzt auch, eine vorgebliche göttliche Offenbarung sagte uns ausdrücklich, daß ein Gott sey — daß der Urheber dieser Offenbarung es sey, könnten wir das glauben? . . . Dabey besteht aber, daß eine vorgeblich übernatürlich geoffenbarte Lehre an sich so beschaffen wäre, oder daß mit ihrer Mittheilung solche historisch erweisliche Thatsachen der Erkenntniß oder der Macht verbunden wären, weswegen die Vernunft ein übersinnliches Wesen als deren Urheber, und diesen wegen des charakterisirenden Inhaltes seiner Offenbarung als Gott annehmen müßte. Aber wir erkenneten auch dann (wenn dieser Weg anders möglich seyn sollte, was an dieser Stelle nicht anders als ungewiß seyn kann) das Daseyn Gottes nicht aus der Offenbarung als solcher,

sondern wir erkenneten auch dann immer noch das Daseyn Gottes aus der Vernunft, nur an einem Objecte, was durch die historisch erwiesene Thatsache, welche für übernatürliche göttliche Offenbarung ausgegeben wird, uns geliefert würde, und glaubeten hernach den Lehren der Offenbarung, weil sie von diesem bereits als real daseyend erkannten und als untrüglich in seinen Aeußerungen an die Menschen erweislichen Gott herrühreten. Dieser Weg zur Erkenntniß Gottes bleibt auch bey dem angegebenen nothwendigen Gange der Untersuchung ungesperret.

In Ansehung der IIIten hat es einen nicht geringen Schein der Richtigkeit für sich, wenn man dawider sagt: alles Vorgeben der Unmöglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung an die Menschen werde am vollkommensten vernichtet durch den Beweis ihrer Wirklichkeit; es sey daher überflüssig, sich vor diesem Beweise auf jenes Vorgeben besonders einzulassen. — Diese Ansicht ist irrig. Jeder Beweis, daß eine übernatürliche göttliche Offenbarung in der christlichen, oder in welcher andern auch immer, wirklich sey, bleibt nothwendig vor der Vernunft unkräftig, solange Gründe a priori ihre Möglichkeit bestreiten, und solange diese weder als unhaltbar oder als unzulänglich erkannt sind, noch auch anderweitig die deutliche Einsicht ihrer Möglichkeit a priori erworben ist. Denn jeder solcher Beweis muß nothwendig auf Gründen a posteriori beruhen, weil alle übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen nothwendig eine Thatsache ist; die Vernunft (oder welches auch das Wahrheitsvermögen im Menschen seyn mag) kann aber nimmermehr um Gründe a posteriori willen etwas als wirklich annehmen, was ihr a priori als unmöglich gilt. Die Nothwendigkeit, sich zuvor mit den Einreden gegen die

Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung abzufinden, ehe man an den Beweis ihrer Wirklichkeit gehen kann, ist hieraus klar. Aber muß auch vor der Führung dieses Beweises ihre Erweislichkeit nachgewiesen werden? Hierzu ist keine Nothwendigkeit vorhanden: denn jeder Beweis ist seiner Natur nach die vollkommenste Nachweisung der Erweislichkeit des in ihm Bewiesenen, und vorläufige Erkenntniß der Erweislichkeit ist kein Erforderniß zur Führung eines bindenden Beweises. Weil aber diejenigen neuern Philosophen, welchen die Behauptung der Unmöglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung zu kühn scheint, die gelindere und nach den Grundsätzen ihrer Philosophie unbezweifelbarere der Unerweislichkeit damit zu verbinden, oder vielmehr zu dieser herunterzusteigen pflegen: so scheint es zweckmäßig, wenn auch wir an derselben Stelle ihre Erweislichkeit gleich nachweisen; was dadurch geschieht, daß wir jenseits der Grenze jener Philosophie eine noch mögliche Weise sie zu beweisen vorzeigen, oder wie ich es ausdrückte: daß wir eine (als statthaft erwiesene) Bedingung angeben, unter welcher sie noch als wirklich erachtet werden muß.

Erste Untersuchung:

Gibt es für Menschen eine Entschiedenheit über Wahrheit, die sicher ist — in welchen Wegen entsteht sie — und ist einer derselben anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

Theilung und Anordnung der Untersuchung.

§. 14.

Ehe wir, zu welchem Zwecke auch immer, nach einer Entschiedenheit der Menschen über Wahrheit fragen können,

müssen wir schon einen Begriff von Wahrheit zu Grunde haben. Die Aufstellung dieses Begriffes muß also vorhergehen. —. Ohne hier der vielen und verschiedenen Begriffe von Wahrheit zu erwähnen, womit man in neuern Zeiten die Philosophie beschenkt hat, will ich bloß sagen, was ich hier überall unter Wahrheit verstehe. Ich nehme Wahrheit für Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten. Es ist mir nicht unbekannt, daß einige neure Philosophen diesen, sonst gewöhnlichen, Begriff von Wahrheit nach scharfen Züchtigungen vom Gebiethe der Philosophie ganz verwiesen haben, man sehe z. B. Mellins Wörterbuch der kritischen Philosophie über diesen Gegenstand: nichts desto weniger glaube ich doch für dessen Statthaftigkeit, und ich wage sogar zu sagen, für dessen alleinige Zulässigkeit in der Philosophie, nichts vorbringen zu dürfen, selbst die ihm allein eigene Uebereinstimmung mit dem Sprachgebrauche nicht, außer dieses Einzige: daß Wahrheit in diesem Sinne genommen jeden Menschen interessirt, daß hingegen alles Interesse für Wahrheit von der Erde verbannet ist, sobald man an der Stelle dieses Begriffes einen andern, von ihm wesentlich verschiedenen setzt, sey es, welchen man will. Selbst die, vielleicht unwiderlegliche, Einwendung: daß es für Menschen, welche die Gegenstände ihres Erkennens nicht unmittelbar ergreifen können, unmöglich sey, ihre Erkenntniß bis zur Erreichung dieser Wahrheit, welche im Grunde einerley ist mit der objectiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen, fortzuführen — kann um des Gesagten willen kein Grund seyn, sie aufzugeben; sondern sie muß vielmehr ein Grund seyn, dahin zu sehen, ob und in wiefern wir uns in anderer Weise derselben versichern können. Und wenn man gegen diese Erklärung einwendet, daß sie eine bloße Worter-

Klärung sey: so bietet sich von selbst die Antwort dar: daß man am Eingange einer Untersuchung überall nur eine Worterklärung ihres noch unbekannten Gegenstandes geben könne, und daß man da auch keiner andern bedürfe. —. Wahrheit, und das ihr Entgegengesetzte: Falschheit, finden diesem nach einzig Statt im Urtheile: unser Urtheil ist wahr oder falsch, aber nichts Anderes; denn unsere Erkenntniß wird erst zur Erkenntniß im Urtheile. Wir können daher statt der vorigen Erklärung auch sagen: Wahrheit ist Uebereinstimmung des Urtheils mit dem in der Wirklichkeit vorhandenen Verhältnisse zwischen Subject und Prädikat. Hieraus folgt, daß auch alle unsere Entschiedenheit über Wahrheit eine Entschiedenheit sey über die Wahrheit unserer Urtheile — dasselbe gilt von unserer Entschiedenheit über Falschheit.

Diesen Begriff von Wahrheit vorausgesetzt, weiß jeder, daß er sich gar oft im Zustande der Entschiedenheit über Wahrheit seiner Urtheile befinde: wir haben also bloß zu zu fragen nach der Sicherheit dieser Entschiedenheit, und nach den Wegen worin sie entstehe, und ob einer dieser Wege anwendbar sey auf den Beweis des Christenthums, d. i. zur Entscheidung über die §. 12. gefundenen drey Gegenstände, worauf aller Beweis des Christenthums sich beziehen muß. Und dann ist klar, daß die Sicherheit dieser Entschiedenheit zu ermessen sey aus der Weise, oder w. d. i. aus dem Wege, in welchem wir zu der Entschiedenheit gelangt sind. Dieses zeigt, wie die ganze Untersuchung anzulegen sey. Wir müssen nähmlich die verschiedenen Wege, in welchen wir zu der oft factisch in uns gegebenen Entschiedenheit über Wahrheit gelangen, angeben, und dann untersuchen, ob und welche Sicherheit ein jeder

derselben gewähre, und ob er anwendbar sey auf den Beweis des Christenthums. — Die empirische Psychologie ist die Wissenschaft, welche uns diese Wege kennen lehrt; wir haben sie also aus ihr bloß anzuführen.

Der Wege zur Entschiedenheit über Wahrheit gibt es in ihrer größten Allgemeinheit nur diese zwey: entweder wird uns die Entschiedenheit angethan, oder wir nehmen sie selber frey an. Im ersten Falle nennen wir unsere Entschiedenheit ein Fürwahrhalten, und im zweyten Falle ein Fürwahrannehmen.

A. Das Fürwahrhalten besteht darin, daß wir unser Urtheil übereinstimmend mit der Wirklichkeit, und folglich die zwischen Subject und Prädikat gedachte Beziehung als auch in der Wirklichkeit unter ihnen daseyend halten. Ich sage nicht: als auch in der Wirklichkeit unter ihnen daseyend denken: das thun wir durch das Urtheil; sondern als in der Wirklichkeit unter ihnen daseyend halten: dieses thun wir noch nicht durch das Urtheil. Wenn wir etwas als wirklich seyend bloß denken, oder w. d. i. wenn wir bloß urtheilen, daß etwas sey, dann gilt uns dieses Etwas noch gar oft als nicht wirklich; wenn wir aber etwas als seyend halten, dann gilt uns dieses Etwas allzeit als wirklich. Diese Andeutung der psychologischen Verschiedenheit zwischen Denken und Halten wird, wie ich hoffe, jedem Leser ein Wink seyn und hinlängliche Anleitung, den Zustand des Haltens in sich selber bestimmt aufzufassen; und er wird es mir dann nicht zum Fehler rechnen, daß ich in der angegebenen Erklärung des Fürwahrhaltens das Halten, was doch einzig noch der Erklärung bedurfte, unerklärt ließ: denn er wird dann mit mir eingestehen, daß wir von dem Zustande des Haltens ohne alle Erklärung einen viel klärern Begriff

haben, als wir durch die psychologische Erklärung desselben bekommen könnten — übrigens bin ich wohl im Besitze dieser Erklärung.

Wie entsteht nun das Fürwahrhalten in uns? (Die Wege, worin es entsteht, sollen hier ja angezeigt werden). Ueberhaupt hat alle Entstehung desselben, wie ich auch schon sagte, die unterscheidende Eigenschaft: daß es uns angethan wird. Wir können kein Fürwahrhalten in uns heranbringen dadurch, daß wir uns selbst dazu bestimmen, sondern wir müssen dazu bestimmet werden: wer es versucht sich selber, durch Wollen, zum Fürwahrhalten zu bestimmen, der bringt nimmer ein solches Halten sondern allzeit nur ein solches Annehmen in sich zu Stande; oder, damit nicht jemand unter dem Worte Annehmen einen wichtigern Sinn vermuthe, als es wirklich hat: der bringt allzeit nur ein solches Handeln (Wollen und Thun) bey sich zu Stande, als wenn er für wahr hielte. Das Fürwahrhalten ist also dem Menschen nicht unmittelbar frey, wie sein Handeln das ist; es kann ihm aber darum noch wohl mittelbar frey seyn. Wodurch werden wir aber dazu bestimmet? Wir werden entweder unmittelbar dazu bestimmet, nähmlich durch die bloße Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urtheile gedachten Beziehung beyder auf einander, oder vermittelst einer Erkenntniß über die Wirklichkeit dieser Beziehung; aber durch nichts Anderes. Hiernach theilt sich das Fürwahrhalten in Ansehung der Wege, worin es entsteht, in zwey Arten:

a. in Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit, und

b. in Fürwahrhalten aus Erkenntniß, oder in Uebereinstimmung mit dem ersten: aus mittelbarer Nothwendigkeit.

Aus unmittelbarer Nothwendigkeit sollen wir dieses allgemeine und alle darunter gehörenden besondern Urtheile für wahr halten: „Alles, was ist, muß seinen zureichenden Grund haben." Denn erstens, sagt man, denken wir nicht nur, daß alles Seyende seinen zureichenden Grund habe, und räumen dabey ein, daß es doch in der Wirklichkeit wohl nicht so seyn möge, als wir es denken; sondern wir halten es auch als wirklich so seyend, oder: es gilt uns auch als wirklich so seyend, und wir können nicht anders. Und zweytens halten wir es so, nicht, weil wir über die allgemeine und nothwendige Wirklichkeit desselben irgend eine Erkenntniß erworben hätten — wir können diese nicht einmahl erwerben —, sondern weil wir unmittelbar, durch die bloße Vorstellung des im Urtheile verbundenen Subjectes und Prädikates und der darin ausgesagten Beziehung beyder auf einander genöthigt werden, es so zu halten. [Ob es mit dieser hier bloß nacherzählten gewöhnlichen Behauptung über diese Art des Fürwahrhaltens so seine Richtigkeit habe, das haben wir an dieser Stelle nicht zu entscheiden; in der Untersuchung über seine Sicherheit wird es sich finden.] — Fürwahrhalten aus Erkenntniß, oder wie man auch wohl sagt: aus mittelbarer Nothwendigkeit, ist, wenn man den angeführten Fall des unmittelbaren Fürwahrhaltens und die besondern darunter gehörenden Fälle ausnimmt, alles übrige Fürwahrhalten, was in den Wissenschaften und im täglichen Leben vorkommt.

Das Fürwahrhalten aus Erkenntniß ist aber wieder so verschieden, als die Erkenntniß, welche dazu bestimmet, d. i. als die Erkenntniß über die Wirklichkeit der gedachten Beziehung zwischen Subject und Prädikat. Diese Erkenntniß ist aber entweder eine Erkenntniß durch klare, rück-

sichtlich durch deutliche Vorstellungen, oder sie ist eine Erkenntniß durch lebhafte oder anschauliche Vorstellungen: im ersten Falle ist und heißt die Erkenntniß Einsicht, im zweyten Falle Einbildung der Wirklichkeit der gedachten Beziehung zwischen Subject und Prädikat. Daher die Eintheilung des Fürwahrhaltens aus Erkenntniß

α. in Fürwahrhalten aus Einsicht, und

β. in Fürwahrhalten aus Einbildung.

Auch die Einsicht ist wieder verschieden: sie kann nähmlich eine unmittelbare, und auch eine mittelbare seyn. Daß sie auch vollständig und unvollständig seyn könne, kommt hier nicht in Betracht; weil die Unvollständigkeit ein Mangel der Einsicht ist, und weil deswegen, sofern sie da ist und bemerkt wird, kein Fürwahrhalten aus dem Grunde der Einsicht entsteht. Aus einem ähnlichen, wenn auch nicht gerade aus demselben, Grunde kam auch vorher die Dunkelheit und Verworrenheit der Vorstellungen für unsern Zweck nicht in Betracht. Das Fürwahrhalten aus Einsicht zerfällt also noch

1. in Fürwahrhalten aus unmittelbarer Einsicht, und
2. in Fürwahrhalten aus mittelbarer Einsicht.

Aus unmittelbarer Einsicht halten wir alle unsere Erkenntnisse durch Anschauung für wahr, durch Anschauung a posteriori und a priori. Beyspiele vom Fürwahrhalten der ersteren haben wir bey jeder Anschauung durch den äußern und innern Sinn; und Beyspiele vom Fürwahrhalten der letzteren haben wir an dem Fürwahrhalten aller Axiome der Geometrie. Das Urtheil „daß zwey gerade Linien sich nur in einem Punkte durchschneiden können" halte ich für wahr, weil ich ihren Scheidepunkt a priori als einen an-

schauen muß, und nicht mehrere anschauen kann. *Aus mittelbarer Einsicht* hingegen halten wir alle Lehrsätze der Geometrie, und überhaupt alle Sätze, die des Beweises bedürfen, für wahr — die Vermittelung der Einsicht heißt *Beweis*. — — *Das Fürwahrhalten aus Einbildung* leidet keine fernere Eintheilung, oder man müßte sie nach den mancherley Ursachen machen, wodurch die Einbildungskraft in die große Thätigkeit gesetzt wird, welche erforderlich ist, eine Vorstellung, die keine Anschauung ist, der Anschauung so nachzubilden, oder sie doch mit so lebhaften Farben auszumahlen, daß sie uns für wirkliche Anschauung gilt; denn nur dann, wenn diese Verwechselung in uns vorgeht, bestimmet uns die Einbildung zum Fürwahrhalten. Es gibt dieser Ursachen viele. Im allgemeinen sind sie Gewohnheit, Interesse, Empfindnisse, Affecte und Leidenschaften. Ein jeder weiß auch, ohne erst an besondere Beyspiele erinnert zu seyn, daß das menschliche Fürwahrhalten sehr oft durch Einbildung, und zwar vermittelst einer jeden der genannten Ursachen, bestimmet werde, und daß es vielleicht durch nichts Anderes so oft bestimmet werde; nichts desto weniger sind doch die nach diesen Ursachen möglichen besonderen Eintheilungen desselben ohne allen Nutzen, wie sich in der Abhandlung des allgemeinen alsbald zeigen wird.

B. *Das Fürwahrannehmen* ist ein freyer Entschluß des Willens, ein Urtheil als wahr, oder ausführlich: eine zwischen Subject und Prädikat gedachte Beziehung als auch in der Wirklichkeit Statt habend gelten zu lassen — und folglich so zu handeln d. i. so zu wollen und zu thun, als wenn man für wahr hielte. Es ist ganz und zwar unmittelbar das Werk der Freiheit, und ist daher so verschieden, als die Beweggründe zu dieser freyen Entschließung verschieden

seyn können. Nun gibt es dieser Beweggründe zwar unzählig viele, aber sie alle theilen sich doch in Beweggründe der Neigung und der Pflicht: so zerfällt denn auch das Fürwahrannehmen

a. in Fürwahrannehmen aus Neigung, und
b. in Fürwahrannehmen aus Pflicht.

Jetzt sind alle Wege, wie man sie psychologisch anzugeben pflegt, hergezählt, in welchen wir zur Entschiedenheit über Wahrheit hinkommen sollen, und es sind darnach alle Gattungen, Arten und Unterarten dieser Entschiedenheit nahmhaft gemacht: wir dürfen sie nur noch zur leichtern Uebersicht in ein tabellarisches Verzeichniß sammeln, und können dann unsere erste Untersuchung darnach theilen und anordnen:

Tabellarisches Verzeichniß:

A. Fürwahrhalten:
   a. aus unmittelbarer Nothwendigkeit,
   b. aus Erkenntniß (oder: aus mittelbarer Nothwendigkeit),
      α. aus Einsicht.
         1. aus unmittelbarer,
         2. aus mittelbarer,
      β. aus Einbildung;

B. Fürwahrannehmen:
   a. aus Neigung,
   b. aus Pflicht.

Unsere erste Untersuchung theilt sich hiernach in zwey Hauptfragen und so in zwey Abschnitte; nähmlich erstens: ob es ein sicheres Fürwahrhalten gebe — und zweytens: ob es ein sicheres Fürwahrannehmen gebe.

Und die erste Hauptfrage zerfällt wieder in drey Unterfragen: 1) ob es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe — 2) ob es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht — und 3) ob es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einbildung gebe; und die zweyte Hauptfrage zerfällt in zwey Unterfragen: 1) ob es ein sicheres Fürwahrannehmen aus Neigung — und 2) ob es ein sicheres Fürwahrannehmen aus Pflicht gebe; und dann kommt noch einer jeden dieser fünf Unterfragen die Nebenfrage hinzu: ob das darin bezeichnete Fürwahrhalten, rücksichtlich Fürwahrannehmen, anwendbar sey auf den Beweis des Christenthums. Ich müßte die Frage nach dem sichern Fürwahrhalten aus Einsicht nach dem tabellarischen Verzeichniß zwar in zwey Fragen theilen, weil darin die Eintheilung der Einsicht in unmittelbare und mittelbare vorkommt: allein wer mit beyden Arten der Einsicht bekannt ist, der sieht leicht voraus, daß diese Verschiedenheit auf die Sicherheit des Fürwahrhaltens wenigstens keinen so bedeutenden Einfluß haben werde, daß er nicht in einer und derselben Abhandlung sollte hinlänglich klar vorgelegt werden können. — In Ansehung der Folge, worin diese Fragen zu beantworten sind, hat man Grund zuerst das Fürwahrhalten zu untersuchen, weil es gewöhnlicher ist, als das Fürwahrannehmen, und weil, wenn wir auf die Erfahrung Acht haben, ein jeder dieses durch jenes zu rechtfertigen pflegt. Bey den drey Unterfragen über das Fürwahrhalten muß aber die Ordnung, worin sie nach dem tabellarischen Verzeichniß angegeben sind, in die gerade entgegengesetzte umgekehrt werden: denn das Fürwahrhalten aus Erkenntniß wird von vielen als sicher zugelassen, welche das Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit als etwas, das gar nie wirklich

sey, laugnen; und bey der Untersuchung des Fürwahrhaltens aus Erkenntniß fangen wir ja mit Rechte von der niedrigsten Erkenntniß an, und steigen dann bis zur höchsten hinauf. Was endlich die beyden Unterfragen des Fürwahrannehmens betrifft, so müssen auch diese wenigstens den Platz wechseln: denn man hält doch allgemein dafür, daß die Pflicht über die Neigung herrschen solle, daß sie dieser ihren Werth und sogar ihre Zulässigkeit, mithin auch ihren Einfluß auf unser Fürwahrannehmen bestimmen solle; wahrscheinlich wird sie also auch in ihrem Einflusse auf das Fürwahrannehmen zuvor erkannt seyn müssen, ehe der Einfluß der Neigung auf dasselbe gewürdigt werden kann. Wenn ich aber bedenke, daß ich die zur Beantwortung dieser Fragen erforderliche Kenntniß der praktischen Philosophie wohl nicht voraussetzen dürfe, sondern daß es wenigstens sicherer sey, die Neigungen — oder mit welchem passendern Nahmen wir in der Folge sie nennen werden — und die Pflichten erst in ihrer Entstehung und in ihrem Verhältnisse gegen einander zu zeigen, und darnach ihren Einfluß auf unser Fürwahrannehmen zu würdigen: so finde ich es gerathener, die hier gefundenen beyden Fragen in eine zu verbinden, um so die erforliche Gegeneinanderstellung möglich zu machen. Es sey daher statt beyder diese eine: ob es ein sicheres Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke gebe. — — — Unsere erste Untersuchung hat also folgende Fragen in folgender Ordnung zu beantworten:

Erster Abschnitt. Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten

1. aus Einbildung? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?
2. aus Einsicht? und ist dieses anwendbar 2c.?

3. aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar ꝛc.?

Zweyter Abschnitt. Gibt es ein sicheres Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke? und ist dieses anwendbar ꝛc.?

Außer diesen vier Fragen hat die erste Untersuchung sich auf keine Frage einzulassen, es sey denn, daß sich aus der Beantwortung einer dieser Fragen eine neue entwickelte — was im voraus nicht übersehen werden kann.

Erster Abschnitt:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten?

Erster Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einbildung? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

§. 15.

Wir dürfen nur die im vorig. §. bereits ausgesprochene und sonst auch hinlänglich bekannte Natur des Fürwahrhaltens aus Einbildung, oder wie die Vertheidiger desselben es lieber nennen hören: des Fürwahrhaltens aus Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellungen, betrachten; und die Unsicherheit desselben springt gleich in die Augen. Ist doch nach der Voraussetzung die Einbildungskraft hier nicht geschäftig, uns eine gehabte Anschauung wieder vorzuführen, oder sie fest zu halten, sondern uns eine Vorstellung als Anschauung einzubilden, die das nicht ist, d. i. uns zu täuschen, und durch diese Täu-

schung unser Fürwahrhalten zu erschleichen. Ich sage: und durch diese Täuschung unser Fürwahrhalten zu erschleichen: denn sobald wir bemerken, daß die in uns vorhandene Vorstellung von der Wirklichkeit der zwischen Subject und Prädikat im Urtheile gedachten Beziehung nicht Anschauung ist, sondern daß sie bloß von der Einbildungskraft zu einem solchen Grade der Anschaulichkeit oder Lebhaftigkeit hinauf getrieben ist, daß sie der Anschauung ähnlich sieht, werden wir durch diese Vorstellung nicht mehr zum Fürwahrhalten des Urtheils bestimmet; oder was einerley ist: wir finden dann keine Nothwendigkeit mehr, das Urtheil für wahr zu halten, nicht einmahl eine Aufforderung dazu. Zudem ist ja auch bekannt, daß alle Vorstellungen, auch die anerkannt falschen, wenn anders ihr Inhalt nur mit der Gewohnheit, oder mit dem Interesse, oder mit einem vorhandenen Empfindnisse, oder mit einem eben jetzt regen Affecte, oder mit einer eingewurzelten Leidenschaft des Subjectes in enger Verbindung steht, und wenn die Einbildungskraft und das Gefühlsvermögen des Subjectes nur die erforderliche Stärke haben, einen hohen Grad von Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit bekommen können, und also einen mächtigen Antrieb zum Fürwahrhalten ihres Inhaltes abgeben können; und daß auf solche Weise gar oft ein Fürwahrhalten der anerkannt unwahrsten und lächerlichsten Dinge wirklich zu Stande kommt, besonders in Menschen, die zu wenig gebildet sind, als daß sie die Bestimmung zu ihrem Fürwahrhalten selbst auffinden und prüfen könnten. Tägliche Erfahrung beweiset dieses. Die Einbildung der Wirklichkeit, oder wenn man es so lieber hört: die Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit der Vorstellung von der Wirklichkeit der zwischen Subject und Prädikat im Urtheile gedachten Beziehung beweiset also nichts für die Wahrheit des

Urtheils; im Gegentheil ist das dadurch bestimmte Fürwahrhalten allzeit mit positiver Gefahr zu irren verbunden, weil Täuschung der Grund desselben ist — d. h. ihm fehlt nicht nur ein untrügliches Kennzeichen der Sicherheit, sondern es hat auch ein positives Zeichen der Unsicherheit.

§. 16.

Folge hieraus ist, daß keine Wissenschaft, am wenigsten aber die Theologie, weil sie mit dem größten Interesse des Menschen in der engsten Verbindung steht, auf diese Weise zum Fürwahrhalten ihrer Lehren und zum Fürfalschhalten der entgegengesetzten bestimmen solle. Dasselbe gilt aus demselben Grunde von aller Antitheologie.

Nichts desto weniger gibt es doch Feinde und Freunde des Christenthums in Menge, welche einzig oder doch vorzüglich darauf ausgehen, ihren Lesern und Zuhörern die Richtigkeit ihrer Behauptungen und die Unrichtigkeit der entgegengesetzten recht anschaulich und lebhaft einzubilden, und sie auf solche Weise zum Fürwahrhalten jener und zum Fürfalschhalten dieser zu bestimmen. Unter den Feinden des Christenthums befolgen diese Methode z. B. alle so genannten Schreyer, welche in Zeit- und Flugschriften einzelne Lehren des Christenthums, ohne die Beweisquellen derselben zu berühren, anfeinden; und sie finden bey so vielen Menschen Eingang, weil der Mensch in Sachen, worin er unwissenschaftlich ist, gewöhnlich Zeit Lebens bey dem Gebrauche der Kinder bleibt, das für wahr oder für falsch zu halten, was er sich recht anschaulich oder lebhaft als wahr oder falsch vorstellt *). Eine der vorzüglichsten Schriften dieser Art sind

*) Man bemerke hier, daß der Mensch in einem Fache wissenschaftlich, und doch in einem andern unwissenschaftlich seyn

die Ruinen von Volney. Zur Widerlegung solcher Schriften und Reden ist, wie aus dem Gesagten erhellet, nichts Anderes erforderlich, als daß man nur diese ihre Methode bemerket, und sich an deren Unzulässigkeit erinnert. —. Aus den Freunden des Christenthums gehören hieher — damit ich bekanntere verschweige — Wieland in seinem Werke, betitelt Empfindungen eines Christen *), und Chateaubriand in seinem Werke, in der deutschen Uebersetzung betitelt Genius des Christenthums; vorzüglich aber alle diejenigen, welche aus dem göttlichen Charakter Jesu oder aus der göttlichen Würde seiner Lehre von der Göttlichkeit, und so von der Wahrheit des Christenthums überzeugen wollen: denn diese können nicht auf Deutlichkeit der Vorstellungen hinarbeiten, sondern nur auf Lebhaftigkeit derselben, weil weder sie selbst noch andere Menschen einen Maßstab für das Göttliche in sich haben. Sie suchen daher überall in den Schriften des Neuen Testamentes das

könne. — Die meisten Menschen sind unwissenschaftlich in der Theologie, und wollen doch aus einem bekannten Grunde eben hierin alle — die auf gar keine Wissenschaft Anspruch machen, vielleicht allein ausgenommen — wissenschaftlich seyn. Auch diese Begierde verleitet hier noch manchen zu solchen Kinderurtheilen, den sonst sein gebildeter Kopf davor bewahren würde. Ueber dies ist hier zu bemerken, daß selbst unter den Eingeweihten, wie sie sich nennen, sehr viele sind, welche manches von der Theologie gelernt haben, ohne es darum noch in irgend einem Theile derselben bis zur Wissenschaftlichkeit gebracht zu haben.

*) Empfindungen sind nicht, weil sie Empfindungen sind, von diesem Fehler frey zu achten, sondern sind eben deswegen desselben schuldig, sobald sie zur Bestimmung des Fürwahrhaltens und nicht als Folge desselben vortragen werden.

Erhabene, Würdige und Heilige auf — und es kann nicht schwer seyn, solches in Menge zu finden, wenn der Inhalt dieser Schriften anders wirklich göttlich ist —, drängen dieses zu einzelen starken Vorstellungen zusammen, und entflammen so die Einbildungskraft des Lesers zu den lebhaftesten Einbildungen dieses von ihnen so genannten Göttlichen. Was Wunder! wenn der gewöhnliche Leser da, wo er hiervon so ganz ergriffen ist, und seine Seele einzig mit dieser Vorstellung beschäftigt ist; was Wunder, sage ich, wenn da der gewöhnliche Leser den psychologischen Gesetzen des menschlichen Geistes folgt, und das für wirklich göttlich hält, was er sich so lebendig als solches vorstellt! Aber ist es darum göttlich? Fehlt es doch in unsern Tagen nicht an Verächtern des Christenthums, welche auf ähnliche Weise den Philosophen Sokrates und dessen Lehre zu vergöttern suchen, und bey manchen ihren Zweck auch erreichen: ist aber darum Sokrates und dessen Lehre wirklich göttlich? Das werden diese Vertheidiger des Christenthums gewiß so wenig, als irgend einer, zulassen wollen.

Es ist allerdings wahr, daß solche lebhafte Schilderungen des Erhabenen, Würdigen und Heiligen im Christenthum unsern Glauben beleben, und unsern Eifer für Tugend und Heiligkeit anfachen; und daß ein gründlicher Theologe sie auch leicht so einrichten könne, daß sie nichts Irriges enthalten — was man gewöhnlich zur Rechtfertigung solcher Schriften, Predigten, ꝛc. vorbringt. So gebrauche man sie denn für diesen Zweck; aber nicht auch für jenen: den Glauben erst zu gründen, was solche Schriftsteller und Prediger ebenfalls dadurch bewirken wollen; denn dazu sind sie ihrer Natur nach nicht geeignet. — Selbst zur Ueberzeugung taugen sie nicht, auch nicht für das gemeine Volk, wiewohl bey diesem

die Ueberzeugung auf solche Weise am leichtesten bewirket wird. Ich will nicht davon sagen, daß es überhaupt unrecht ist, zumahl in einer so wichtigen Sache, die Ueberzeugung, sey es bey wem es wolle, zu erschleichen; sondern ich will nur davon sagen, daß eine solche Ueberzeugung nicht fest steht, sondern nur so lange dauert, als die Lebhaftigkeit der Vorstellungen selbst dauert. Und wie bald ist nicht diese verschwunden! . . . Man glaube aber ja nicht, daß das baldige Hinschwinden einer solchen Ueberzeugung nur bey dem gemeinen Manne zutreffe, bey welchem wohl Vergessenheit eine mitwirkende Ursache ist, sondern es ist bey allen ohne Unterschied der Fall; und noch am ersten bey denjenigen, deren Stand und Amt es mit sich bringt, daß sie allerhand Einwürfe, — gleich viel, ob diese Einwürfe Gründe oder auch bloß lebhafte Einbildungen sind — gegen ihre Glaubens-, Religions- und Sittenlehre lesen und hören müssen. Denn Gründe und Gegengründe sind einer solchen Ueberzeugung fremd, alles, was ihr auf diese Weise widerspricht, verwirret sie; und lebhafte Einbildungen des Gegentheils schwächen sie, oder heben sie ganz auf, wenn sie lebhafter sind. So überzeugte Menschen sind es, welche von jedem Winde einer neuen Lehre umher getrieben werden, wie der Apostel sagt: es sey denn, wie das der Fall bey einigen wenigen dieser Art ist, daß sie, absehend von der Wahrheit, bey der einmahl angenommenen Lehre durch einen Schluß ihres Willens beharren, bloß weil sie dieselbe einmahl angenommen oder sie von ihren Eltern ererbt haben. Nun denke man sich vollends Lehrer der Religion und Moral, deren Ueberzeugung auf solchem Grunde gebauet ist — und die Tendenz dahin ist in der Philosophie und in der Theologie jetzt wieder allgemeiner geworden, als man wohl glauben möchte —: sie können ihre Ueberzeugung nicht halten,

wie werden sie also die wankende ihrer Untergebenen befestigen? . . .

So laßt uns denn beym Eingange in die Theologie ja diese beyden Lehren recht zu Herzen nehmen: „daß die Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit einer Vorstellung nichts entscheidenden für deren Wahrheit, und der Mangel an Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit nichts für deren Unwahrheit; daß im Gegentheile Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit ein Hinderniß für die Erkenntniß der Wahrheit seyen, weil sie die freye Umsicht des Geistes hindern und so die Prüfung der Gründe und Gegengründe unmöglich machen." Haben wir diese beyden Lehren stäts vor Augen, so sind wir gegen den gefährlichsten Feind der Gründlichkeit geschützt; und die ergiebigste Quelle der Irrthümer ist verstopft. Die meisten Lehrneuerungen älterer und neurer Zeit haben hierin ihren vorzüglichsten, wenngleich selten recht erkannten, Grund: man verwarf die alte Lehre, weil man sich dieselbe nicht anschaulich genug vorstellen konnte, oder weil die Einbildung des Gegentheils lebhafter war; und schaffte sich eine neue, die den Sinnen näher lag, oder mit einer gewohnten Denkweise mehr überein kam, oder der Begierlichkeit mehr zusagte, mit einem Worte: die einer größern Anschaulichkeit oder Lebhaftigkeit fähig war, oder diese schon mit sich brachte. Man denke z. B. nur an die, unter einander so verschiedenen, Neuerungen in der Lehre über das Altars-Sakrament, ob sie einen andern gemeinschaftlichen, und ob sie einen mehr überzeugenden Grund für sich haben, als diesen: daß die alte Lehre mit der viel anschaulichern Sinnenvorstellung des Gegentheils in Widerspruch stand.

Zweyter Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

§. 17.

Wenn noch irgend ein Fürwahrhalten aus Erkenntniß Sicherheit hat, so muß nun das es seyn, wozu wir durch Einsicht bestimmet werden — Dieses ergibt sich aus dem Vorigen. Ist das Fürwahrhalten unter dieser Bedingung aber wirklich sicher? oder bleibt es auch dabey noch eben sowohl unsicher, als wenn es aus Einbildung entsteht? und sollte das erste der Fall seyn: ist denn das Fürwahrhalten aus Einsicht schon sicher, wenn die dazu bestimmende Erkenntniß nur Einsicht ist; oder wird außer dem vielleicht auch noch erfordert, daß sie unmittelbare Einsicht sey? Das sind die Theile, welche die erste Hälfte unserer jetzigen Frage enthält. Die zweyte Hälfte fragt dann noch: ob auch über die §. 12 erkannten drey Gegenstände, worauf aller Beweis des Christenthums sich beziehen muß, eine Einsicht zu erwerben sey, und ob also auch über das Christenthum ein Fürwahrhalten aus Einsicht möglich sey. — Um diese Frage nach ihren beyden Hälften auf dem kürzesten Wege und doch vollständig zu beantworten, und um zugleich auch zu zeigen, wie sie in neuern Zeiten für die Theologie so wichtig geworden sey, fange ich mit einer allgemeinen Uebersicht der Ereignisse an, welche in dieser Hinsicht seit dreißig Jahren in der Theologie Statt gefunden haben.

Es ist bekannt, daß die christlichen Theologen, mit Ausnahme einiger wenigen, allzeit suchten ihr Fürwahrhalten in der Theologie auf klare und deutliche Vorstellungen zu gründen,

oder: daß sie den Weg der Einsicht gehen wollten; und doch haben in den letzten Zeiten einige Philosophen dem Fürwahrhalten derselben laut widersprochen. Und es ist ebenfalls bekannt, daß die Philosophen den Theologen nicht aus dem Grunde widersprochen haben, weil diese etwa nicht in klaren oder deutlichen Vorstellungen gaben, was sie gaben, oder weil sie wohl gar luftige Schilderungen statt gediegener Gründe vorbrachten — unter allen Widerreden der Philosophen kam keine Anschuldigung dieser Art vor. Dadurch ist Anfangs bey einigen Theologen die Meinung veranlasset worden, daß diese Philosophen (Kant und dessen Schule) das Fürwahrhalten aus Einsicht, wenigstens das aus mittelbarer Einsicht, bestritten, und so allen Beweis als unzuverlässig verwürfen: und welche diese Meinung gefasset hatten, schienen sich ihrer guten Sache so gewiß zu seyn, daß sie in ihrem gewohnten Gange fortgingen, ohne auf die Widerreden dieser Philosophen das mindeste zu achten. Andere aber sahen diese Widerreden richtiger: diese verließen den alten Weg, geriethen aber auf Irrwege. Ich sage: sie sahen diese Widerreden richtiger: denn jene Philosophen machten den Theologen nicht das zum Vorwurf, daß sie für wahr hielten, was sie bewiesen hatten, sondern sie warfen ihnen vor, daß sie auch für wahr annähmen, was sie nicht bewiesen hatten, und wohin überhaupt keine Einsicht reiche: also, daß sie aus dem Grunde der Einsicht etwas annähmen, worüber ihre Einsicht sich nicht erstreckete, sich auch nicht erstrecken könnte, und daß sie so nach unvollständiger Einsicht verführen. Dieser Sinn ihrer Widerreden ist offenbar aus dem, was sie den Theologen entgegenstellten. Sie setzten ihnen nähmlich den Satz entgegen: „Eine jede Erkenntniß ist nur dann zuverläßig, wenn sie die Unmög-

lichkeit des Gegentheils einschließt"; oder wie andere es bestimmter ausdrückten: „Eine jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist"; oder wie sie dasselbe auch mit einem besondern Worte, daß sie zur Bezeichnung einer solchen Erkenntniß neu stempelten, kürzer sagten: „Nur das Wissen ist zuverlässig". Sie erforderten also zur Sicherheit des Fürwahrhaltens: daß das für wahr zu haltende Urtheil in seiner ganzen Ausdehnung nach nothwendiger Erkenntniß gefället sey; d. h. daß das Eingeschlossenseyn des ganzen Subjects-Begriffes in den Prädikats-Begriff, rücksichtlich das Ausgeschlossenseyn jenes von diesem, und zwar in der eben da gedachten Weise und Bedeutung, mit Nothwendigkeit erkannt sey: und folglich, daß die Wirklichkeit der gedachten Beziehung zwischem dem Subjecte und Prädikate, so weit der Gedanke (das Urtheil) für wahr gehalten werden soll, vollständig eingesehen sey — aber nichts Anderes. — Auch Kant selbst, dessen Lehre die andern bloß kommentirten und ferner anwendeten, verwarf so wenig das Fürwahrhalten aus Einsicht, aus mittelbarer und aus unmittelbarer, daß er im Gegentheile alle nothwendige Erkenntniß, aber keine andere, als zuverlässig, und folglich alles Fürwahrhalten aus Einsicht, aber nicht aus anderer Erkenntniß, als sicher annahm. Dieses erhellet aus seiner Kritik der rein. Vr. und vorzüglich aus seiner Relig. innerhalb der Grenz. der bl. Vr.; besonders wird es aber mit Gewißheit daraus erkannt, daß er in den Prolegom. zu einer jeden künftigen Metaphysik die mathematischen Erkenntnisse sich zum Muster nimmt, und diesen die metaphysischen gleich zu machen trachtet, und wenn er dies erreicht hat, aber nicht früher, sich am Ziele glaubt. Daß aber die Lehren der christlichen Theologie, wenigstens diejenigen welche

nur durch übernatürliche göttliche Offenbarung erkennbar seyn sollen, nicht zur vollständigen Einsicht gebracht werden könnten, daß also das Fürwahrhalten dieser Lehren, was die Theologen im Wege der Einsicht zu erwerben meinten, in diesem Wege nicht erworben würde, und folglich unsicher sey, das behauptete Kant ausdrücklich — seine Religion innerhalb der Grenz. der bloß. Vr. ist ein offenbarer Beweis dafür.

Es ist demnach gewiß, daß Kant und dessen Schule eben sowohl, als die christlichen Theologen, die Einsicht — die unmittelbare und die mittelbare — als eine sichere Grundlage des Fürwahrhaltens zuließen; und daß sie dem Fürwahrhalten der Theologen bloß deswegen widersprachen, weil, wie sie behaupteten, diese nach unvollständiger Einsicht für wahr annähmen. Und wer wird, hat es anders mit dieser Behauptung seine Richtigkeit, nicht mit ihnen widersprechen müssen! Denn was kann unrechter seyn, als aus dem Grunde der Einsicht etwas für wahr annehmen, was man nicht mehr einsieht? oder in der Sprache jener Philosophen: Wie wäre es auch nur möglich, daß ich im Ernste etwas für wahr annähme, weil ich es so erkennete, wenn ich dabey einräumen müßte, daß ich es auch noch wohl anders erkennen könnte? Hieße das etwas anders, als die mögliche Nichtigkeit des Grundes so für wahr anzunehmen einräumen müssen, und doch für wahr annehmen? Kein Wunder also, wenn die Philosophen es mit ihrer Forderung zur Zuverlässigkeit der Erkenntniß so unerläßlich strenge nahmen, daß sie die christlichen Offenbarungslehren, weil sie selbst behaupteten, in der christlichen Theologie könne diese Forderung nicht erfüllet werden, aus der Reihe der zuverlässig erkennbaren Dinge ganz wegstrichen. Und ebenfalls kein Wun-

der, wenn diejenigen Theologen, welche auf der einen Seite diese Forderung der Philosophen für das was sie war, d. i. für unwidersprechlich erkannten, und auf der andern Seite die absolute Unmöglichkeit, ihr Genüge zu leisten, klar einsahen, ihren alten Weg verließen; und wenn sie es nicht über sich vermochten, sich für so unphilosophisch zu halten, daß sie doch die eigentliche Bewandtniß der Sache noch wohl nicht vollkommen einsehen möchten.

Einige von diesen Theologen, welche zwar den alten Weg verließen, aber das Christenthum heilig hielten, und deswegen auf die Vertheidigung desselben, wie sie es kannten, bedacht waren, verfielen nun in den oben erwähnten Weg der anschaulichen und lebhaften Vorstellungen, und setzten Schilderung an die Stelle der Einsicht. — Hatten sie bis dahin eine halbe Ungründlichkeit gehabt, dann hatten sie jetzt eine ganze. Ich sage, sie verfielen in den Weg der anschaulichen und lebhaften Vorstellungen: denn sie wollten nicht Klarheit und Deutlichkeit gegen Anschaulichkeit und Lebhaftigkeit, nicht Beweis gegen Schilderung vertauschen, und erwarteten nicht von dieser, was man jenem streitig machte; nein, sie wollten, weil sie die Unzulänglichkeit eines Beweises, der keine vollständige Einsicht gewährt, nicht mehr bezweifeln konnten — und für einen solchen hatten sie ihren bisherigen erkannt — an dessen Stelle einen andern setzen, der zur vollständigen Einsicht führete: und so geriethen sie, unkundig des Unterschiedes zwischen Einsehen und Einbilden, auf Schilderung, da sie Beweis suchten. Zu dieser Klasse von Verirrten gehören alle diejenigen, welche nun, wie ich oben sagte, aus dem (vermeinten) göttlichen Charakter Jesu, oder aus der (vermeinten) göttlichen Würde der christlichen Lehre unmittelbar die Göttlichkeit, und so die innere

Wahrheit der christlichen Lehre darthun wollten; wie wir das an seinem Orte näher sehen werden. — —. Andere aber, welche ebenfalls glaubten den alten Weg verlassen zu müssen, welchen aber das Christenthum weniger ehrwürdig war, wiewohl sie dasselbe noch nicht ganz aufgeben konnten, schlugen gerade den entgegengesetzten Weg ein. Die Göttlichkeit der christlichen Lehre, welche jene unmittelbar darthun, und dann davon ihre innere Wahrheit ableiten wollten, gaben diese dem Wesen nach und in dem Sinne, wie zufolge der Bücher des Neuen Testam. Jesus sie verstanden hatte, ganz auf, und behielten nur nach einer nicht ungewöhnlichen Redefigur, den Nahmen bey. Sie sagten: auch
510 im Menschen wohnt das Göttliche, seine eigene Vernunft ist es; alles, was damit übereinstimmet, ist also göttlich und wahr; und dann gingen sie daran, die einzelen christlichen Lehren in diesem Sinne als göttlich und wahr zu beweisen. Weil nun doch eine große Menge der christlichen Lehren, wie sie mit klaren Worten in den Erkenntniß-Prinzipien enthalten sind, nicht als mit der Vernunft übereinstimmende (verstehe: als der Vernunft nothwendige; denn das war erforderlich) zu erweisen war: so wurden diese durch willkührliche Deutung und nicht selten durch die gewaltsamste Verdrehung in andere verwandelt, oder, wenn auch dieses unmöglich war, als Meinungen jener frühern Zeit abgewiesen. Kant selbst ging auf diesem Wege voran (Sieh' seine Religion innerhalb der Grenz. der blo. Vr.); und viele folgten, und folgen noch, seinem Beyspiele, wenngleich in einzelen Stücken milder urtheilend, doch in dem Geiste einstimmig. Daß hierdurch aber nicht nur die eigentliche Göttlichkeit der christlichen Lehre aufgegeben werde, sondern die christliche Lehre selbst aufgehoben werde, ist klar.

§. 18.

Haben wir nun gefunden, ob das Fürwahrhalten aus Einsicht sicher sey, wornach wir fragten? Wir haben bloß gesehen, daß diejenigen Philosophen, welche in neuern Zeiten das Fürwahrhalten der Theologen zuerst philosophisch bestritten haben, Kant und dessen Schule, das Fürwahrhalten aus Einsicht als sicher annahmen. Zweytens haben wir auch gesehen, daß es nach der Behauptung dieser Philosophen für unsern Zweck umsonst sey, wenn wir das Fürwahrhalten aus Einsicht auch noch so sicher wissen, weil man es in der Theologie nicht nur allein bisher nicht zur vollständigen Einsicht gebracht habe, sondern weil man es in derselben dahin auch nicht bringen könne. Und zuletzt haben wir erkannt, daß die beyden Versuche, welche viele Theologen gemacht haben, eine vollständige Einsicht der christlichen Lehren darzubringen, den Erwartungen wenig entsprochen haben: daß der eine den Zweck verfehlt, und der andere das Christenthum im Sinne der Christen ganz aufgegeben habe. —. Wir werden daher, ehe wir als Theologen die Untersuchung der Sicherheit des Fürwahrhaltens aus Einsicht weiter zu verfolgen haben, zuvor entweder zeigen müssen, daß auch in der christlichen Theologie eine vollständige Einsicht erreichbar sey, und wie; oder, daß — ich wollte sagen: oder, daß auch diejenige Einsicht, welche wir in der Theologie erreichen können, so unvollständig sie auch seyn möge, das Fürwahrhalten schon sichere: aber es ist nicht möglich, daß die Einsicht als Einsicht (und darüber ist unsere Frage) das Fürwahrhalten da noch sichere, wo sie nicht ist. Wenn wir aber gezeigt haben, daß auch in der Theologie eine vollständige Einsicht erreicht werden könne, und in welcher Weise; so sind wir darum der Wahrheit der christlichen

Lehren noch nicht gewiß geworden, sondern wir haben dieselben dadurch nur allein noch den Anfechtungen jener Philosophen entzogen: um dann auch ihrer Wahrheit gewiß zu werden, müssen wir erst noch die Untersuchung der Sicherheit des Führwahrhaltens aus Einsicht wieder aufnehmen und zu einer der Sache günstigen Entscheidung bringen.

§. 19.

Also: ist in der christlichen Theologie, ist nahmentlich über die §. 12. gefundenen drey Gegegenstände, worauf aller Beweis des Christenthums sich zu beziehen hat, oder ist doch über den einen aus ihnen, gegen welchen bisher alle Einrede unmittelbar gerichtet war, über die innere Wahrheit der christlichen Lehre, eine vollständige Einsicht möglich? Oder, wovon dieses ursprünglich abhängt, und wie jene Philosophen es ausdrücken würden: ist es möglich, die christlichen Lehren bis dahin, als die Christen sie für wahr annehmen, mit nothwendiger Erkenntniß zu erkennen? Wohl gemerkt! Bis dahin, als die Christen sie für wahr annehmen: denn daran hängt die Vollständigkeit der Einsicht, und das fordert jener Grundsatz der Philosophen: „Eine jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist."

[Die nothwendige Erkenntniß mag sich nähmlich diesem Grundsatze zufolge, enger oder weiter ausdehnen, das hat auf ihre Zuverlässigkeit keinen Einfluß: aber ihre Zuverlässigkeit kann sich nicht weiter erstrecken, als ihre Nothwendigkeit *);

*) Die verschiedenen Arten und Grade der Nothwendigkeit unserer Erkenntniß sind folgende:

a. Die Erkenntniß kann durch das erkennende Subject nothwendig seyn, d. i. durch dieses zu einer solchen

und das Fürwahrhalten darf diese Grenze nicht überschreiten. So ist die bloß bedingt nothwendige Erkenntniß zuverlässig, aber nur innerhalb der Grenzen dieser Bedingung, und wir dürfen dann auch nur unter dieser Bedingung die Erkenntniß für wahr halten. Z. B. Wenn wir durch den äußern Sinn anschauen, müssen wir das Object im Raume finden: diese Erkenntniß ist unter der gesetzten Bedingung nothwendig; sie ist daher nach jenem Grundsatze unter dieser Bedingung auch zuverlässig, und wir dürfen das Urtheil, worin wir sie aussprechen, unter dieser Bedingung für wahr halten, aber nicht ohne dieselbe. Offenbar kann ja auch unsere jetzige nothwendige Sinnenerkenntniß, womit wir das Object im Raume finden, auf keine Weise verbürgen, daß wir es noch im Raume finden würden, wenn wir es nicht

---

werden müssen: sie ist und heißt dann subjectiv nothwendige Erkenntniß.

b. Sie kann auch durch das erkannte Object nothwendig seyn, oder dadurch zu einer solchen, als sie ist, werden müssen: sie ist und heißt dann objectiv nothwendige Erkenntniß.

Beyde unterscheidet man wieder in bedingt (gewöhnlich: relativ oder comparativ) solche, und in unbedingt (gewöhnlich: absolut) solche.

1. Bedingt subjectiv nothwendig, und bedingt objectiv nothwendig ist sie, wenn sie in irgend einer Rücksicht oder Beziehung, überhaupt unter irgend einer Bedingung, durch das Subject, rücksichtlich durch das Object, und also erst durch den Einfluß dieser Bedingung, nothwendig wird.

2. Unbedingt subjectiv nothwendig, und unbedingt objectiv nothwendig wäre sie, wenn sie durch das Subject allein, rücksichtlich durch das Object allein, nothwendig wäre.

durch das Mittel des äußern Sinnes anschaueten. Damit also die Erkenntniß unbedingt zuverlässig sey, und folglich ein unbedingtes Fürwahrhalten begründe, muß sie unbedingt nothwendig seyn. Auf gleiche Weise ist die bloß subjectiv nothwendige Erkenntniß nach jenem Grundsatze zuverlässig, und wir dürfen auf den Grund derselben das darnach gefällete Urtheil für wahr halten, aber bloß in seiner subjectiven Bedeutung, oder w. d. i. bloß das Urtheil über das Subjective: „daß wir das Object so erkennen" — nicht das Urtheil über das Objective: „daß das Object so sey"; z. B. daß wir, wenn wir durch den äußern Sinn anschauen, das Object im Raume finden, und nicht auch, daß es im Raume sey. Damit aber die Erkenntniß nach diesem Grundsatze objectiv zuverlässig sey, und ein Fürwahrhalten des Urtheils in objectiver Bedeutung, d. i. über das Seyn des Objectes, begründe, muß die Erkenntniß in demselben Maße objectiv nothwendig seyn. Um also ein unbedingtes Fürwahrhalten über das Seyn des Objectes zu begründen, müßte sie unbedingt objectiv nothwendig seyn, d. h. müßte sie durch das Object, und zwar durch dieses allein, gerade eine solche, als sie ist, werden müssen, und dadurch keine andere werden können: dieses, aber auch nichts mehr, erfordert jener Grundsatz.]

Um also unsere Frage mit der erforderlichen Bestimmtheit abfassen zu können, dürfen wir nur allein noch fragen: „wie weit die Christen ihr Fürwahrhalten der christlichen Lehren ausdehnen"; denn jedes Andere, was wir ebenfalls wissen müssen: „wie weit jenem Grundsatze der Philosophen gemäß ihre nothwendige Erkenntniß dieser Lehren reichen müsse", das ergibt sich nun unmittelbar aus diesem. Und dann ist bekannt, daß die Christen überhaupt, und bis zu der in den

letzten Zeiten Statt gehabten Umwälzung der Philosophie auch die christlichen Theologen insbesondere, allzeit für wahr gehalten haben, und, sofern sie nicht durch die neue Philosophie in ihrem Fürwahrhalten wankend gemacht sind, noch für wahr halten, daß sie, was die christlichen Lehren besagen, nicht nur erkennen (denken), sondern daß dieses auch in der Wirklichkeit sey und so sey. Und ebenfalls: daß sie nicht nur unter irgend einer Bedingung sondern unbedingt für wahr gehalten haben, rücksichtlich noch für wahr halten, daß dieses sey und so sey. Also objectiv und unbedingt wahr hielten von jeher, und halten noch, die Christen ihre christlichen Lehren; und sie halten sich zugleich fest überzeugt, daß das Christenthum eine gleichgültige Sache und keiner Nachfrage werth sey, wenn sie nicht bis dahin es für wahr annehmen dürfen. Ihre Erkenntniß der christlichen Lehren muß demnach eine unbedingt objectiv nothwendige seyn, damit ihr Fürwahrhalten derselben nach jenem philosophischen Grundsatze sicher sey. Und damit sie auch noch von der Sicherheit dieses ihres Fürwahrhaltens sicher seyen, und nicht vielmehr dieses ihr sicheres Fürwahrhalten für sie noch dem unsichern gleich stehe, müssen sie nach demselben Grundsatze dann auch noch auf gleiche Weise erkennen, daß sie die erste Erkenntniß erworben haben. Unsere Frage muß also bestimmt so lauten: „Ist es möglich, „die christlichen Lehren mit einer unbedingt objectiv „nothwendigen Erkenntniß zu erkennen; und auf „dieselbe Weise zugleich mit zu erkennen, daß die darüber erworbene Erkenntniß eine solche sey"?

Wenn wir den ordentlichsten und sichersten Weg zur Entscheidung dieser Frage einschlagen wollen, so müssen wir von der allgemeinen Frage ausgehen: In welcher menschli-

chen Erkenntnißart unbedingt objectiv nothwendige Erkenntnisse (d. i. solche, die durch das Object allein bestimmt werden und gerade, wie sie sind, dadurch bestimmet werden müssen) erworben werden können, und mit ihnen eine gleiche Erkenntniß von ihrem Daseyn und ihrer Beschaffenheit. Ist dieses dann gefunden, so müssen wir weiter fragen, ob auch die christlichen Lehren in derselben Erkenntnißart, und zwar eben so vollkommen, und mit der gleichen Erkenntniß von dieser Vollkommenheit, erkannt werden können.

Es gibt nur zwey Hauptarten der menschlichen Erkenntnisse, die sich (als Erkenntnisse) auf ein wirkliches Object zu beziehen scheinen, und also möglicher Weise objective Nothwendigkeit haben können: die Erkenntniß durch sinnliche Anschauung, und die durch Denken; die durch Denken jedoch nur dann, wenn das Denken sich zurückzieht auf eine sinnliche Anschauung und durch diese auf ein Object — ihre Beziehung auf ein Object, und folglich auch ihre objective Nothwendigkeit, ist also vermittelt durch die Verbindung des Denkens mit der sinnlichen Anschauung. Für unsern jetzigen Zweck haben wir daher vor der Hand allein zu untersuchen, ob wir durch sinnliche Anschauung eine Erkenntniß erwerben können, die unbedingt objectiv nothwendig sey, und ob wir mit derselben Nothwendigkeit erkennen können, daß wir sie erworben haben.

Sehen wir zu dem Ende erst auf die Entstehung der sinnlichen Anschauung in uns — der äußern und der innern —, so zeigt sich sogleich, daß wir da eine solche Nothwendigkeit nicht erkennen, sondern vielmehr einen Grund, das Gegentheil zu vermuthen. — In Ansehung der äußern

Anschauung ist dieses offenbar: weil unser Anschauungsvermögen den äußern Objecten nur durch das Mittel des äußern Sinnes beykommen kann. Wir erreichen deswegen mit unserm Anschauen vielleicht gar nicht das Object, sondern bloß eine durch den äußern Sinn vermittelte Vorstellung des Objectes. Unsere Erkenntniß durch die äußere Anschauung ist also vielleicht auch nicht Erkenntniß des Objectes, sondern bloß dieser vermittelten Vorstellung des Objectes. Und falls dieses so wäre, würden wir in ihr das Object doch nur so erkennen, als es in der vermittelten Vorstellung erschiene: wie wahr es aber darin erscheint, das ist und bleibt uns unbekannt. Wie wenig wir also von einer solchen Erkenntniß aus ihrer Entstehung erkennen können, daß sie, wie sie ist, durch das Object, und durch dieses allein, bestimmet werde; und daß das Object unmöglich eine andere Erkenntniß geben könne, als wir wirklich davon haben; das springt in die Augen. Sollten aber die äußern Sinne (vorzüglich die so genannten Organe, wo sie unterscheidbar sind) nicht Mittel seyn, wodurch, sondern Werkzeuge, womit wir die Objecte erreichen; so schauen wir zwar immer das Object an, und nicht bloß eine Vorstellung desselben: aber wie das Anschauungsvermögen selber wirke, ob es, folgsam dem Objecte, eine dem Seyn des Objectes vollkommen entsprechende Anschauung hervorbringe oder nicht, das bleibt dabey doch noch unbekannt; und es steht dann um unsere Erkenntniß der Anschauung gerade, wie vorher. Wirklich muß in diesem Falle um der Phänomene willen, die man sonst aus einem kranken Zustande der äußern Sinne erklärt, angenommen werden, daß das Anschauungsvermögen verschieden sey und verschiedene Anschauungen desselben Objects hervorbringe, jenachdem das Subject der anschauenden Kraft, der Körper, sich

in einem gesunden oder kranken, überhaupt in einem verschiedenen Zustande befindet. — —. In Ansehung der innern Anschauung verhält es sich eben so. Zwar gelangt das Anschauungsvermögen hier, wie es wenigstens scheint, unmittelbar zum Objecte; und schauet das Object selber, und nicht bloß eine Vorstellung desselben an: in wiefern aber die Anschauung, die es hervorbringt, durch das Seyn des Objectes nothwendig sey, das bleibt hier aus demselben Gründe unbekannt, als in jenem zweyten Falle bey der äußern Anschauung. Wir können daher auch die innere Anschauung noch nicht daraus, weil sie so und nicht anders entsteht, als unbedingt objectiv nothwendig erkennen. —. Ueberhaupt ist, auch abgesehen von dem, wie wir die Entstehung der äußern und innern Anschauung, jede in ihren besondern Beschaffenheiten, finden mögen, offenbar genug, daß wir von keiner aus ihrer Entstehung je erkennen können, daß sie bloß durch das Object so, wie sie ist, werden müsse, und daß sie dadurch nicht anders werden könne; im Gegentheile ist klar, daß eben in ihrer Entstehung ein durch nichts aufzuhebender Grund bleibe zu vermuthen, daß es sich auf die entgegengesetzte Weise verhalte. Die Mitwirkung des Anschauungsvermögens zu ihrer Entstehung enthält diesen Grund. Denn auch angenommen, daß das Anschauungsvermögen ganz und ausschließlich nach der Bestimmung wirke, die ihm vom Objecte gegeben wird, so bleibt es doch immer das bestimmete und das nach dieser Bestimmung wirkende Vermögen, und schauet daher das Object an in der ihm eigenen Weise, und würde, wenn es selbst ein anderes wäre, und wenn es eine andere Weise anzuschauen hätte, auch von demselben Objecte eine andere Bestimmung annehmen und so eine andere Anschauung desselben hervor-

bringen müssen, wenigstens eine andere der Form nach. Es ist also eben durch diese allen Anschauungen gemeinsame Entstehung von zweyen Prinzipien nicht mehr möglich, daß die Anschauung durch eines (durch das Object) allein bestimmet sey, oder richtiger: einer durch das Object allein bestimmeten gleich sey, als nur allein unter der Bedingung noch: wenn gerade zwischen diesem anschauenden Vermögen, was wir haben, und dem angeschauten Objecte eine absolut vollkommne Harmonie ist, so, daß vergleichungsweise zu reden gerade dieses Anschauungsvermögen, und kein anderes, die rechte Form für das zu formende Object ist. Ob aber dieses so sey, oder nicht, das kann uns die Entstehung der Anschauung nicht zu erkennen geben.

Außer in der Entstehung der sinnlichen Anschauung läßt sich aber die gefragte unbedingte objective Nothwendigkeit derselben nirgends unmittelbar erkennen, eben weil sie eine Nothwendigkeit der Entstehung seyn muß: ihr Daseyn muß daher, wenn es noch erkannt werden kann, mittelbar erkannt werden. Nun lassen sich zwar nicht alle mögliche Mittel abzählen, wodurch vielleicht noch erkannt werden könnte, „daß die Anschauung, welche wir haben, durch das Object allein in uns bestimmet sey, oder richtiger: einer durch das Object allein bestimmeten gleich sey:" aber eine Erkenntniß des zweyten Theiles, „daß durch das Object gerade diese Anschauung bestimmet werden müsse, und dadurch keine andere bestimmet werden könne" kann, weil man die Erkenntniß des Objectes nicht zu Grunde hat, und also daraus dieses nicht begriffen werden kann, einzig in dem Wege noch als möglich gedacht werden: daß man eine andere, erkennbare unbedingte Nothwendigkeit der Anschauung als dieselbe mit dieser bewiese; also, daß man die Indendität der wahr-

nehmbaren unbedingten subjectiven Nothwendigkeit der Anschauung und der gefragten unbedingten objectiven Nothwendigkeit derselben beweise. Diese Identität kann aber nur dadurch erwiesen werden, daß man die Identität der Anschauung und des Seyns des Objectes beweiset. [Wenn die Anschauung und das Seyn des Objectes identisch sind, aber unter keiner andern Bedingung, ist die unbedingte Nothwendigkeit so anzuschauen auch unbedingte Nothwendigkeit des Seyns des Objectes: und wenn das Object nothwendig so seyn muß, als meine Anschauung desselben ist, dann, aber unter keiner andern Bedingung, kann durch das Object allein auch keine andere Anschauung bestimmet werden, als einzig die, welche ich habe.] Um diese aber zu zeigen, müßte als vorläufige Bedingung erst die Identität des Subjectes was die Anschauung hat, und des Objectes was angeschaut wird, erwiesen werden: denn solange diese aus einander geschiedene zwey sind, bleibt auch das Anschauen, was im Subjecte ist, geschieden von dem Seyn, was das Object hat, und ist also gewiß nicht dasselbe damit. Die Vorstellung der Identität des Subjectes und Objectes steht aber in Widerspruch mit unserer unbedingt subjectiv nothwendigen Anschauung ihrer Diversität — welche Anschauung der Diversität auch dann noch in uns ist, wenn das Object ein inneres ist, zwar dann nicht außer der Anschauung, aber im Acte der Anschauung, in welchem das Ich als Object vor dem Ich als Subject zur Beschauung dasteht. Jener Beweis (dasselbe gilt von einer unerwiesenen Annahme) der Identität des Subjectes und Objectes wäre demnach, wenn er geliefert würde, zugleich ein Beweis, daß die unbedingt subjectiv nothwendige Anschauung der Diversität beyder keine unbedingt objectiv nothwendige Anschauung wäre; also, daß

unbedingt subjectiv nothwendige Anschauung nicht unbedingt objectiv nothwendige Anschauung sey, und folglich, daß unbedingte subjective Nothwendigkeit der Anschauung nicht unbedingt objective Nothwendigkeit derselben sey — das Gegentheil von dem, was bewiesen werden sollte.

Ich sagte, eine Erkenntniß des zweyten Theiles der unbedingten objectiven Nothwendigkeit der sinnlichen Anschauung könnte einzig in dem Wege noch als möglich gedacht werden, worin sie, wie nun gezeigt worden, nicht gefunden werden kann. Aber gesetzt auch, die Erkenntniß dieses zweyten Theiles wäre hier auch mit unbedingter subjectiver Nothwendigkeit gefunden worden — und auf eine solche Erkenntniß sind wir hier doch bloß ausgegangen, und es läßt sich auch nicht sehen, wie wir auf eine andere hätten ausgehen können, wenn wir nicht Behauptungen statt Erkenntnisse und Phantasien statt Beweise geben wollen —; so hätten wir dadurch doch noch nicht unsern Zweck erreicht; sondern wir hätten eine unbedingt objectiv nothwendige Erkenntniß darüber erwerben müssen, um zum Ziele zu kommen, wie auch im Eingange der Untersuchung dieser Frage bemerkt worden.

Sollte also auch irgend eine unserer sinnlichen Anschauungen, und daher auch irgend ein sich darauf zurückbeziehendes Denken, unbedingte objective Nothwendigkeit haben; so ist es doch nicht möglich, zu erkennen, am allerwenigsten, mit unbedingter objectiver Nothwendigkeit zu erkennen, daß wir daran wirklich eine unbedingt objectiv nothwendige Erkenntniß haben — und doch war diese zweyte Erkenntniß nicht weniger erforderlich gefunden, als die erste. Die Kantischen Philo-

sophen haben also wohl recht, wenn sie behaupten, die christlichen Theologen könnten die Lehren des Christenthums nicht bis dahin mit nothwendiger Erkenntniß erkennen, als sie dieselben für wahr hielten; und wenn sie dann nach dem Grundsatze „Eine jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist" oder nach dem gleich viel sagenden „Das Fürwahrhalten aus Einsicht ist nur dann sicher, wenn die Einsicht vollständig ist" allgemein behaupten, das Fürwahrhalten in der christlichen Theologie sey durchaus unsicher. Aber wo ist nun noch ein Fürwahrhalten über das Objective durch Einsicht sicher? Nirgends — gar nirgends! Denn die Nothwendigkeit der Erkenntniß, und folglich die Einsicht, kann entweder nirgends bis an das Object reichen, oder es kann doch wenigstens nirgends bewiesen werden, daß sie bis dahin reiche: und wir haben oben schon eingestanden, und müssen es immer von neuen eingestehen, daß eine Erkenntniß, und so die ihr folgende Einsicht, das Fürwahrhalten da nicht mehr sichern könne, wo sie selbst nicht ist — rücksichtlich: für uns nicht sichern könne, wo sie für uns nicht ist. Ich sage: wo sie selbst nicht ist; denn eine Erkenntniß ohne Nothwendigkeit ist Einbildung, und eine Einsicht ohne Vollständigkeit ist Nichteinsicht.

Wollte aber auch Kant diese Lehre, als er nur der vollständigen Einsicht Zuverlässigkeit eingestand, und sie der unvollständigen absprach? Er mußte sie wollen; und seine Kritik der rein. Vr. beweiset, zumahl wenn man sie zusammennimmt mit seiner Relig. innerhalb der Gr. der bl. Vr., daß er sie gewollt habe, und daß er noch mehr gewollt habe. Ich sage, daß er noch mehr gewollt habe: Kant behauptet nähmlich in der Krit. der reinen Vr., daß wir gar keine Erkenntniß von den eigentlichen Objecten —

oder wie er es gewöhnlich ausdrückt: von Dingen an sich — bekämen, auch keine subjectiv nothwendige, überhaupt gar keine Vorstellung — weder unmittelbare noch mittelbare —: und von Fürwahrhalten einer Erkenntniß, die wir gar nicht haben, kann doch wohl nicht die Rede seyn; nicht bloß da nicht, wo man eine gewisse Beschaffenheit der Erkenntniß zur Sicherung des Fürwahrhaltens erfordert, oder wo man doch wenigstens noch ein Fürwahrhalten aus dem Grunde der Erkenntniß will, wie die Erkenntniß auch beschaffen seyn mag, sondern überhaupt von keinem Für-wahrhalten, aus welchem Grunde auch immer entsprungen, weil die Vorstellung fehlt, welche für wahr gehalten werden soll. Also von Fürwahrhalten einer Erkenntniß in objectiver Bedeutung, oder wie man dafür kürzer sagt: von Fürwahrhalten über das eigentliche Objective — in uns und außer uns — kann allein schon um dieser Kantischen Behauptung willen in Kants Philosophie gar nicht mehr die Rede kommen: und der oft genannte Grundsatz, wornach eine Erkenntniß nicht weiter das Fürwahrhalten sichert, als ihre Nothwendigkeit reicht, oder als sie Einsicht gewährt, findet in Kants Philosophie keine Anwendung zur Beurtheilung des Fürwahrhaltens über das eigentliche Objective, sondern bloß zur Beurtheilung des Fürwahrhaltens über unsere subjectiven Vorstellungen, denn nur von uns selbst gebildete (ich sage nicht: erdichtete) Vorstellungen sind nach Kant die Objecte unsers Erkennens, und machen nach ihm unsere empirische Welt aus, im Gegensatze zu der uns verborgenen objectiven Welt. Man meine nicht, das Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit, nähmlich des Satzes „Alles, was ist, muß seinen zureichenden Grund haben" hätte wegen seiner Unmit-

telbarkeit in Kants System nothwendig übrig bleiben müssen; und hätte dann den Begriff von manchem besondern Grunde, und das Fürwahrhalten desselben in objectiver Bedeutung, nothwendig nach sich ziehen müssen. Dieser Satz blieb ihm freylich über: aber wenn wir nicht anderswoher schon im Besitze einer Wirklichkeit sind, so ist dieser Satz bloß ein nothwendiger Gedanke, den wir nicht für wahr zu halten sondern bloß zu denken genöthigt sind; und alle besondere Begriffe des Grundes, worauf dieser Gedanke führt, sind alsdann nichts, als eben so viele nothwendige Gedanken ohne alle objective Bedeutung, die dann erst eine objective Bedeutung bekommen, wenn die Erfahrung ein Object liefert, was in sie als ihre schon bereitete Form aufgenommen werden kann — wie Kant selbst das in seiner Kritik der rein. Vr. sehr richtig sagte, und wie hier tiefer unten im dritten Abs. sich zeigen wird. Es bleibt also gewiß, daß bloß durch jene Behauptung, welche die Grundlehre der Kantischen Philosophie ist, alles Fürwahrhalten über das Objective — nicht bloß das aus Einsicht, sondern auch das aus unmittelbarer Nothwendigkeit und überhaupt jedes — in Kants Philosophie unmöglich gemacht ist. Also, daß etwas Wirkliches außer uns sey, und daß wir selbst wirklich seyen, darf schon um der Grundlehre dieser Philosophie willen in dieser Philosophie nicht mehr für wahr gehalten werden, sondern höchstens noch, daß wir Vorstellungen und Begriffe haben müssen, alswenn in uns und außer uns etwas Wirkliches wäre, oder kürzer: daß wir in uns und außer uns etwas als wirklich denken müssen. Dahingegen ergibt sich aus dem, was wir gefunden haben, nur allein, daß wir nichts aus dem Grunde der Einsicht allein — nichts außer uns und auch uns selbst

nicht — sicher für wirklich halten können; vielleicht können wir aber noch aus einem andern Grunde etwas mit Sicherheit so halten. Kant hat also, wie ich sagte, noch mehr gewollt, als wir aus dem oft genannten Grundsatze, aber abgesehen von Kants System, folgern mußten.

§. 20.

Aber wenn denn auch nicht zu erkennen ist, daß die in uns vorhandene Erkenntniß gerade, wie sie ist, durch das Object allein bestimmet sey, und daß folglich die Einsicht, welche sie uns gewährt, eine Einsicht des Seyns des Objectes sey; und wenn daher über die Objecte kein unbedingtes Fürwahrhalten aus Einsicht möglich ist, von dessen Sicherheit wir gewiß wären: welche ist denn die höchste Stufe unserer Erkenntniß, die wir als erreicht erkennen können, und wie weit kann denn noch auf den Grund der Einsicht mit Sicherheit für wahr gehalten werden — wenn anders überhaupt die Einsicht, wo sie Statt hat, das Fürwahrhalten sichern sollte, was aber immer noch unausgemacht ist? Unser Zweck, den wir als christliche Theologen haben, und noch mehr das unüberwindliche Interesse an der Wirklichkeit, das wir als Menschen haben, treiben uns jetzt zu dieser Frage überzugehen, um, wo möglich, der Sache auf den Grund zu kommen. Auch wäre es ja möglich, daß wir, wenn wir auch auf diejenige Wahrheit der christlichen Lehren, worauf die Christen bisher einzig Werth legten, sollten verzichten müssen, auf diesem Wege noch eine andere uns nützliche Wahrheit derselben fänden. Ich sage, wenn wir auch auf diejenige Wahrheit der christlichen Lehren . . . . . sollten verzichten müssen: wird dies doch nur zu wahrscheinlich; denn außer dem Fürwahrhalten aus Einsicht, und aus Einbildung, zeigt

uns die gewöhnliche Psychologie nur allein noch das Fürwahrhalten aus sogenannter unmittelbarer Nothwendigkeit; und daß wir nicht unmittelbar genöthigt seyen, die christlichen Lehren unbedingt und objectiv für wahr zu halten, weder die Thatsache, daß sie von Christo gegeben worden, noch auch die Lehren an sich, das offenbart sich sogleich jedem, der diese Thatsache und die Lehren selbst nur denket.

Damit wir gewiß werden, bey der Beantwortung dieser neuen Frage keine erkennbare Stufe der Erkenntniß übersehen zu haben, und damit wir zugleich das Verhältniß der höchsten noch erkennbaren Stufe zu der nun als nicht mehr erkennbar eingesehenen gewahr werden, und so den Gegenstand unserer Untersuchung ganz durchschauen; müssen wir die höchste Erkenntniß, welche nach der unbedingt objectiv nothwendigen folgt, aufsuchen, und darüber unsere obige Frage wiederholen: „ob sie erreichbar sey, und als wirklich erreicht mit einer gleichen Erkenntniß zu erkennen sey?" Und sollte sich dann finden, daß auch über diese, wenigstens erforderlicher Maßen, nicht erkannt werden könne, daß sie erreicht sey; so müssen wir aus demselben Grunde zu der nächst folgenden herabsteigen, und darüber dieselbe Untersuchung anstellen, u. s. w.

Die denkbar höchste Erkenntniß, welche nach der unbedingt objectiv nothwendigen folgt, und welche also die höchste Einsicht nach der vollständigen Einsicht des Seyns der Objecte gewährt, ist offenbar eine bedingt objectiv nothwendige Erkenntniß, und zwar die allerwenigst bedingte; und das ist diejenige, welche unter der Bedingung objectiv nothwendig wäre: wenn zwischen dem menschlichen Erkenntnißvermögen und dem Seyn der Objecte eine absolut vollkommne Harmonie Statt fände.

Denn ohne diese Bedingung ist an gar keine objective Nothwendigkeit der Erkenntniß (weil das Subject wenigstens mitwirkendes Prinzip derselben ist) zu denken; sie kann daher nirgends fehlen, wo nicht jede andere unnütz seyn soll: wo sie also allein ist, da ist die objective Nothwendigkeit offenbar am wenigsten bedingt. Wir haben demnach zu untersuchen: „ob wir unter Voraussetzung dieser einigen Bedingung eine objectiv nothwendige Erkenntniß zu erwerben im Stande seyen, und mit ihr eine gleiche Erkenntniß, daß wir sie erworben haben."

Man sieht bald, daß wir eine auf solche Weise bedingte objectiv nothwendige Erkenntniß dann erreicht haben würden, aber nicht früher: wenn die Erkenntniß, die wir erworben haben, so beschaffen wäre, als wir, die wir an solche Gesetze des Erkennens gebunden sind, das darin erkannte Object erkennen müssen, und daß wir darnach das Object nicht anders erkennen können — oder wie man dasselbe kürzer sagen kann: wenn zwischen unserer wirklichen Erkenntniß des Objectes und den Gesetzen unsers Erkennens ein nothwendiger Zusammenhang wäre. Denn hat unsere Erkenntniß diese Beschaffenheit, oder steht sie in diesem Verhältnisse zu den Gesetzen unsers Erkennens, so wird sie auch durch das Object allein, wie sie ist, nothwendig seyn, wenn das menschliche Erkenntnißvermögen dem Seyn der Objecte correspondirt; so lange sie aber eine solche Beschaffenheit nicht hat, ist sie, selbst unter Voraussetzung dieser Correspondenz, noch nicht objectiv nothwendig. Es käme also darauf an, ob es möglich sey, eine solche Erkenntniß zu erwerben, wie sie nach den Gesetzen unsers Erkennens nothwendig ist, und mit ihr eine gleiche Erkenntniß, daß man sie erworben habe. Und dann ist sogleich offenbar, daß eine solche Erkenntniß überall nicht allein möglich, sondern

auch nothwendig sey: müßte man ja sonst den Widerspruch denken, daß die Gesetze unsers Erkennens Gesetze für uns seyen, und zugleich, daß sie das nicht seyen. Wir erkennen sonach von alle unsern Erkenntnissen, zu welcher Erkenntnißart sie auch gehören mögen, daß sie die gefragte Beschaffenheit jedesmahl haben müssen. Wie erkennen wir aber diesen allgemeinen Satz? auch durch die Gesetze unsers Erkennens dazu genöthigt, wie das erfordert wird? Kann vielleicht in eben dieser Erkenntniß gleich mit erkannt werden, daß auch sie selbst, wie sie ist, nach den Gesetzen des Erkennens nothwendig sey? In keiner Erkenntniß kann etwas über sie selbst erkannt werden, weil sie ihr Object nicht ist; sondern damit sie selbst erkannt werde, muß eine neue Erkenntniß entstehen, und sie das Object derselben werden. Es ist also eine zweyte Erkenntniß erforderlich, um die erste, welche wir über jenen allgemeinen Satz haben — oder in Ansehung einer besondern: welche wir über das Begriffenseyn einer besondern unter jenen allgemeinen Satz haben —, selbst mit unter diesen allgemeinen Satz zu bringen; d. h. es ist eine Erkenntniß dieser Erkenntniß erforderlich, wodurch wir sie, entweder unmittelbar als gesetzlich, oder wenigstens als eine Erkenntniß in uns und dadurch ferner als unter jenen allgemeinen Satz gehörig erkennen. Aus demselben Grunde und zu demselben Zwecke ist aber auch wieder eine Erkenntniß dieser Erkenntniß, d. i. eine dritte reflexe Erkenntniß, erforderlich; — und so ins Unendliche. Ein Beweis, daß wir den Faden, woran die bedingte objective Nothwendigkeit unserer Erkenntniß geknüpft ist, nicht weiter als bis in das unmittelbare Bewußtseyn verfolgen können, [Jede Erkenntniß einer in uns vorhandenen Erkenntniß ist unmittelbares Bewußtseyn dieser Erkenntniß, und keine ist mehr.],

wiewohl auch hier sein Ende noch nicht erreicht ist, und die bedingte objective Nothwendigkeit der Erkenntniß noch nicht erforderlicher Maßen erkannt wird; und folglich ein Beweis, daß alle unser Streben, jene höchste, und, wegen der oben erkannten Verbindung dieser mit jeder andern bedingten, auch jede andere bedingt objectiv nothwendige Erkenntniß mit einer im gleichen Grade bedingten objectiv nothwendigen Erkenntniß zu erkennen, vergeblich sey.*)

---

*) Man darf aus dem hier vorgekommenen, wenigstens nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns für unser Denken nothwendigen, Satze: „Daß eine jede menschliche Erkenntniß gerade eine solche, als sie ist, nach den Gesetzen des menschlichen Erkennens seyn müsse, und daß sie darnach keine andere seyn könne;" daß also eine jede menschliche Erkenntniß menschlich richtig und, wenn sie zur Klasse der zuverlässigen menschlichen Erkenntnisse gehört (vorausgesetzt, daß es eine solche Klasse gibt, was jedoch immer noch unausgemacht ist), für Menschen zuverlässig sey — hieraus, sage ich, darf man nicht schließen, daß es im menschlichen Erkennen keinen Irrthum, und unter der gesagten Bedingung und hier noch unausgemachten Voraussetzung in seinem Fürwahrhalten aus Erkenntniß keine Falschheit geben könne: daß man dieses wenigstens nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns mit gleicher Nothwendigkeit denken müsse, als jenes. Nur das folgt daraus: daß unser Urtheil, so lange es demjenigen Wissen, worauf wir es beziehen, genau entspricht, in keinen uns Menschen vermeidlichen Irrthum, und das nach diesem Urtheile angenommene Fürwahrhalten unter jener Bedingung und Voraussetzung auf keine Falschheit führen könne. Entspricht aber unser Urtheil jedesmahl diesem Wissen? Wir urtheilen allzeit nach dem Wissen, was wir haben: sehr oft meinen wir aber durch sinnliche Anschauung oder durch nothwendiges Denken etwas zu wissen, und ganz dadurch es zu wissen, in der That hat aber die aufgeregte Einbildungs-

Aber wie weit können wir denn in unserm Erkennen es bringen; und auf gleiche Weise mit erkennen, daß wir es so weit gebracht haben? Die Antwort auf diese Frage, welche wir vor der Hand allein suchten, ist gefunden. Das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns ist die höchste für Menschen erreichbare Erkenntniß: denn hierauf geht, wie wir gesehen haben, alles Suchen nach einer höhern Erkenntniß zurück, und in ihm hört es auf. Das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns ist daher vor sich selbst die höchste Erkenntniß des Menschen, und ist das Urprinzip der Gewißheit aller andern menschlichen Erkenntnisse: denn diese alle, sie mögen theoretische oder praktische seyn, können nun keine andere Gewißheit bekommen, als daß das unmittelbare Bewußtseyn sie ihnen bezeugt, und keine höhere, als es ihnen bezeugt. Denn in diesem, und nur in diesem, treffen wir die Gesetze unsers Erkennens und Handelns an, und unsere Nothwendigkeit — physische oder moralische — nach

---

kraft, uns unbewußt, der Anschauung oder dem nothwendigen Denken eine Vorstellung aus dem Ihrigen beygemischt — und der Irrthum im Urtheile und die Falschheit im Fürwahrhalten ist erzeugt; ungeachtet meine wirkliche sinnliche Anschauung oder mein nothwendiges Denken und mein Wissen durch jene oder durch dieses, wie auch mein Urtheil das ich fälle, selbst die eingemischte Einbildung und mein Wissen durch dieselbe nicht ausgenommen, nach den Gesetzen ihrer rücksichtlichen Vermögen nothwendig so seyn müssen, als sie wirklich sind. Die Möglichkeit des Irrthums und des fälschlichen Fürwahrhaltens aus übrigens zuverlässiger Erkenntniß (wenn es diese anders gibt) wird also durch das Obige keines Weges ausgeschlossen: aber der Lehre einiger Psychologen „daß es Sinnentäuschungen gebe" ist dadurch widersprochen.

ihnen so zu erkennen und zu handeln; und wir können keine gewissere Erkenntniß weder der eigenen Nothwendigkeit noch der uns nöthigenden Gesetze erreichen, als daß wir uns derselben als in uns vorhandener unmittelbar bewußt sind. Ueber dieses unmittelbare Bewußtseyn selbst können wir aber mit Nothwendigkeit weder erkennen, daß es bedingt, noch, daß es unbedingt objectiv nothwendiges Wissen seines Objectes sey, selbst nicht einmahl, daß es so gedacht werden müsse: und ebenfalls können wir darüber nicht mit Nothwendigkeit erkennen, daß es bedingt oder unbedingt subjectiv nothwendiges Wissen sey, selbst nicht, daß es so gedacht werden müsse. Denn unser ganzes Erkennen über das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns besteht darin, daß wir in einem zweyten Bewußtseyn es als ein unbedingt subjectiv nothwendiges Wissen wissen: aber wie wissen? Daß wir es darin mit unbedingter subjectiver Nothwendigkeit als ein solches wissen, das sagt uns nur ein drittes Bewußtseyn; und die unbedingte subjective Nothwendigkeit des dritten werden wir erst gewahr durch ein viertes — und so ins Unendliche: weil uns kein Bewußtseyn in ihm selbst sondern nur in einem folgenden erscheinen kann. So nimmt denn das menschliche Erkennen schon in seinem Urprinzip diesen Gang: daß wir durch das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns überall mit unbedingter subjectiver Nothwendigkeit wissen (und dann mit gleicher Nothwendigkeit das Gewußte denken), daß wir aber diese unsere subjective Nothwendigkeit zu wissen jedesmahl erst gewahr werden durch ein neues Bewußtseyn, was uns noch weder als ein sub- noch als ein

objectiv nothwendiges, weder als ein bedingt noch als ein unbedingt solches bekannt ist. *)

---

*) Weil ich hier so oft das Wort Wissen gebrauchen muß, und weil dieses Wort durch einige neure Philosophen eine schwankende oder wenigstens doch eine dem allgemeinen Sprachgebrauche fremde Bedeutung bekommen hat; so will ich hier ein für alle Mahl erinnern, daß ich dieses Wort, so oft ich es gebrauche um meine eigenen Gedanken auszudrücken, und auch dann noch, ohne fremde Behauptungen zu widerlegen — wo man die Lehren Anderer bestreiten will, muß man sich nach ihrem Sprachgebrauche bequemen —, daß ich da dieses Wort jedesmahl in dem Sinne nehme, welchen der allgemeine Sprachgebrauch damit verbindet. Wissen in diesem Sinne genommen ist aber durch den täglichen Gebrauch des Wortes verständlicher, und sein Sinn bekannter, als alle Erklärungen es machen, die man davon geben könnte — es gilt von ihm dasselbe, was ich §. 14 vom Halten sagte. Bloß für die Entwöhnten von der eigenthümlichen Bedeutung dieses Wortes bemerke ich, daß Wissen bestehe aus einem Mir-Vorkommen und aus einem Gewahrseyn des mir Vorkommenden. Mir kommt aber nichts vor, als entweder in unmittelbaren Vorstellungen, und dann durch Hülfe des äußern oder innern Sinnes, — oder in mittelbaren Vorstellungen, und dann allzeit durch Hülfe der Einbildungskraft und ich werde das mir Vorkommende nicht gewahr, als durch die Anschauung desselben. Also die Sinne oder die Einbildungskraft; und allzeit das Anschauungsvermögen, müssen wirken, wenn ein Wissen entstehen soll. — Mit Wissen hängt zusammen Bewissen (gewöhnlich, wiewohl einengend, Bewußtseyn genannt). Bewissen ist, wie das Wort sagt, ein Ausdehnen des Wissens über das ganze Object und ein Beschränken desselben auf dieses Object. Es ist dadurch in seinem Resultate in Beziehung auf das Object ein Aussondern desselben aus den mitvorgestellten Objecten durch Wissen und ein Umschließen desselben mit Wissen; und in Beziehung auf das

Es ist von selbst klar, daß wir also nach dem Grundsatze „Jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie

---

Subject ein Weissenn oder Gewahrsenn des Objectes, nicht nur als eines seyenden und auf solche Weise seyenden, sondern als eines besondern — für Bewissen als solchen Zustand des bewissenden Subjectes genommen passet eigentlich der Nahme Bewußtseyn. — Es folgt hieraus, daß, wenngleich die Anschauung, wodurch wir wissen, nie anders als unmittelbar seyn kann, doch das Wissen und Bewissen bald unmittelbar bald mittelbar seyn müsse, jenachdem die Vorstellung, worin das Object mir vorkommt, eine unmittelbare oder mittelbare ist. Zwar weiß ich den Inhalt dieser Vorstellung allzeit unmittelbar, aber das Object, was durch diesen Inhalt mir vorgestellt wird, weiß ich darum doch noch so mittelbar, als es mir dadurch vorgestellt wird, d. h. so mittelbar, als die Vorstellung ist; und eben das unmittelbare Wissen des Inhaltes der angeschaueten Vorstellung ist es, was mir das Wissen des Objectes vermittelt. Es gibt daher kein unmittelbares Wissen, und so auch kein unmittelbares Bewissen und Bewußtseyn, als durch sinnliche Anschauung des Objectes. — — Weil nun von dem Wissen, im Sinne des allgemeinen Sprachgebrauches genommen, das eigentliche Erkennen noch verschieden ist, und weil dieses doch oft mit jenem verwechselt wird; so will ich auch das Verhältniß des Erkennens zum Wissen gleich angeben. Ich erkenne, wenn ich ein gewußtes oder bewußtes Object mir durch Begriffe vorstelle (mit einem Worte: wenn ich es denke), und dann durch diese neue Vorstellung (durch den Begriff) es abermahls weiß, oder w. d. i. als unter diesen Begriff gehörend es weiß. Erkennen ist daher eigentlich ein Wissen eines bereits gewußten oder bewußten Objectes durch Begriffe — durch Verstandesbegriffe von jeder Art, auch durch Vernunftbegriffe von jeder Art. Solange ich also ein Object, das ich wirklich weiß, mir nicht durch Begriffe vor-

nothwendig ist" den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns auch nicht mit Sicherheit für wahr halten können: daß wir ihn erstens in keiner objectiven Bedeutung mit Sicherheit für wahr halten können, und also die dadurch bezeugte Sache in uns nicht sicher als wirklich seyend annehmen können — denn

---

stelle, selbst nicht einmahl durch die Stammbegriffe des Verstandes, erkenne ich das Object noch nicht; und ebenfalls erkenne ich ein Object noch nicht, sondern denke es bloß, solange ich nur einen (mir mitgetheilten) Begriff davon habe — einen Verstandesbegriff oder auch einen Vernunftbegriff —, es aber nicht zuvor weiß und nicht nach Anweisung des Wissens unter diesen Begriff es bringe; und endlich erkenne ich ein Object auch dann noch nicht, sondern denke es nur allein noch, wenn ich es zwar weiß und nach der Weisung dieses Wissens durch einen Begriff es vorstelle, aber noch nicht durch diese neue Vorstellung (durch diesen Begriff) es weiß. Ob ich es aber zuvor durch sinnliche Anschauung oder durch eine hierdurch vermittelte Vorstellung, kurz: ob ich es zuvor unmittelbar oder mittelbar weiß, das gilt gleich viel. Weil nun durch das zweyte Wissen des Objectes, nähmlich durch das Wissen desselben als eines unter den oder den Begriff gehörenden, das erste Wissen desselben zu einer Erkenntniß dieses Objectes bloß vollendet wird: so muß auch die Erkenntniß des Objectes noch eine unmittelbare oder mittelbare seyn, jenachdem das erste Wissen ein unmittelbares oder mittelbares war. — Daß nun auch die besondere Art von Erkenntniß, womit wir die Richtigkeit oder Unrichtigkeit eines Urtheils einsehen, und die davon den besondern Nahmen Einsicht hat, bald eine unmittelbare und bald eine mittelbare sey, jenachdem das Wissen dieser Richtigkeit oder Unrichtigkeit durch ein anderes Wissen vermittelt ist oder nicht; das ergibt sich aus dem Vorigen von selbst. —

wir können das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns nicht erforderlicher Maßen als ein objectiv nothwendiges erkennen, weder als ein bedingt noch als ein unbedinget solches, daß wir ihn zweytens auch in keiner subjectiven Bedeutung mit Sicherheit für wahr halten können, und also auch um seinetwillen noch nicht sicher als wirklich annehmen können, daß wir, was er bezeugt, wenigstens wissen und denken müssen — denn wir können das unmittelbare Bewußtseyn der Sache ins uns in der erforderlichen Weise auch nicht für subjectiv nothwendig erkennen, weder für bedingt noch für unbedingt subjectiv nothwendig. Daß wir also auch weder das Daseyn unsers unmittelbaren Bewußtseyns in uns und die Beschaffenheit desselben, noch auch unser nothwendiges Wissen und Denken desselben, d. i. noch auch unser unmittelbares Bewußtseyn des unmittelbaren Bewußtseyns in uns, mit Sicherheit als wirklich annehmen können — das ist in das Gesagte schon mit eingeschlossen.

§. 21.

Wie steht es nun um die Erkenntniß der Nothwendigkeit aller übrigen menschlichen Erkenntnisse, die nicht unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns sind? und wie steht es nach dem oft genannten Grundsatze „Jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als sie nothwendig ist" um die Zuverlässigkeit aller übrigen menschlichen Erkenntnisse? Die Antwort auf diese Fragen ist im vorig. §. mit gegeben: zur Nachweisung der Anwendung nur noch dieses. Weil wir keine Erkenntniß erkennen können, als durch das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns: so können wir nun über keine mehr erkennen, daß sie nothwendig sey, selbst nicht, daß sie subjectiv

nothwendig sey; es sey denn, daß wir zuvor das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns ohne alle nothwendige Erkenntniß seiner Nothwendigkeit als objectiv zuverlässiges Wissen annehmen. Nehmen wir dieses an, so können wir über alles andere Wissen und Denken (über alles andere Erkennen) — über alles unmittelbare und über alles mittelbare — ausmachen, daß es wirklich in uns sey, und unbedingt subjectiv nothwendig sey. So kann ich z. B. unter dieser Voraussetzung, aber auch nur unter dieser Voraussetzung, die Gewißheit erlangen, nähmlich durch das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in mir: daß ich den Raum als drey Ausmessungen habend anschauen, wissen und denken müsse; — daß ich den hier neben mir stehenden Lehnstuhl an der Stelle, wo er eben ist, anschauen, wissen und denken müsse, und daß ich ihn als einen gerade so gestalteten, von den übrigen Stühlen verschiedenen und als einen besondern wissen und denken, d. i. daß ich ihn gerade so bewissen und denken müsse; — Beyspiele des zuverlässigen unbedingt subjectiv nothwendigen mittelbaren Wissens liefern unter derselben Voraussetzung alle Beweise mathematischer Lehrsätze. Ohne jene willkührliche und deswegen mit nichts zu rechtfertigende Annahme ist es aber nun offenbar unmöglich, daß ein Mensch je mit Grunde vorgeben könne, eine wie auch immer nothwendige Erkenntniß darüber erreicht zu haben, daß irgend ein nothwendiges Wissen und Denken, mit einem Worte: daß irgend eine nothwendige Erkenntniß (bedingt oder unbedingt, sub- oder objectiv nothwendige) in ihm sey, oder daß er sie auch nur in sich denken müsse: sondern er ist sich seiner Erkenntniß und zwar als einer unbedingt subjectiv nothwendigen (nach der Redensart

jener Philosophen, welche die nothwendige Erkenntniß Wissen nennen: als eines unbedingten subjectiven Wissens) bloß bewußt, ohne sich irgend einer Nothwendigkeit dieses Bewußtseyns zugleich mit bewußt zu seyn. — Es folgt hieraus von selbst, daß der Mensch sich also, nach dem oft angeführten unwidersprechlichen Grundsatze über die Grenze der Zuverlässigkeit der Erkenntniß, zu keiner Erkenntniß, auch in subjectiver Hinsicht nicht, verlassen dürfe; daß er folglich auf den Grund der Erkenntniß in keinem Falle — selbst über das Subjective nicht: daß er Objecte in sich und außer sich wissen und denken müsse — mit Sicherheit für wahr halten könne.

§. 22.

So gibt es denn für Menschen gar keine zuverlässige Erkenntniß: keine in objectiver Hinsicht, was wir zum Theile auch früher schon erkannt haben; und keine in subjectiver Hinsicht, wie sich hier gefunden. Und folglich gibt es denn für Menschen auch gar kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht, weder über etwas Subjectives, noch über etwas Objectives — sey dieses in ihnen oder außer ihnen: sondern statt des Fürwahrhaltens aus Einsicht, was nun alles ohne Ausnahme als unsicher verabschiedet werden muß, findet sich in dem Wege der Einsicht bloß eine endlose Reihe von Wissen und Denken, was nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns alle unbedingt subjectiv nothwendig ist, außer daß wir von der Nothwendigkeit des letzten, wobey wir stehen bleiben, und von dessen Nothwendigkeit die Gültigkeit unserer Erkenntniß über die Nothwendigkeit alles vorhergehenden abhängt, nichts wissen. Wer hieraus folgert, daß wir in die-

sem Wege also auch die Erkenntniß unsers eigenen Seyns nicht einmahl für wahr halten dürfen; und ferner, daß wir in demselben gar nichts Wirkliches finden können, weder uns selbst noch etwas Anderes, sondern daß wir Alles — durchaus Alles, uns selbst mit eingerechnet — als ein vorüberschwebendes Traumbild ohne Wirklichkeit und ohne Bedeutung gelten lassen müssen; der entwickelt bloß eine fernere nothwendige Folge aus dem bereits Eingesehenen. Selbst das Fürwahrhalten: „daß wir nichts mit Sicherheit für wahr halten können", leibt dem nicht über, der im Wege der Einsicht die Wahrheit sucht: denn woher anders erkennen wir hier, daß wir nichts mit Sicherheit für wahr halten können, als daß wir uns dieses subjectiv nothwendigen Gedanken als des endlichen Resultates einer in allen ihren Theilen subjectiv nothwendigen Untersuchung bloß bewußt sind? Auch diese ganze bisher angestellte Untersuchung ist daher nichts, als ein subjectiv nothwendiges Denken, und daß sie dieses sey, müssen wir wieder nur mit subjectiver Nothwendigkeit denken, ohne in diesem Gedanken von der subjectiven Nothwendigkeit desselben das mindeste zu wissen; und wir dürfen deswegen nach ihren eigenen Resultaten keines ihrer Resultate für wahr halten. Das verhindert aber gar nicht, die Unmöglichkeit eines sichern Fürwahrhaltens aus Einsicht in ihr einzusehen, und so die Einsicht als Grund des Fürwahrhaltens durch Einsicht zu widerlegen: denn diese Widerlegung kann Keiner verwerfen, der die Einsicht als einen Grund des sichern Fürwahrhaltens annimmt; und Keiner bedarf derselben mehr, sobald er die Einsicht nicht mehr als einen Grund des sichern Fürwahrhaltens zuläßt.

Anmerkung. Eine Philosophie also, welche ihr Fürwahrhalten auf Einsicht gründen will, und dann nicht in

Widerspruch mit sich selber auch außerhalb der Einsicht noch für wahr annehmen will, kann nur in dem geschlossenen Kreise des nothwendigen Denkens sich herumdreben; und sie kann nimmer ein Fürwahrhalten erreichen. Eine solche Philosophie des Verstandes *) kann daher nur einen nothwendigen Schein, keine Wirklichkeit geben; weswegen man sie denn auch mit Rechte eine Philosophie des Scheins nennen kann. Eine solche Philosophie hört also da auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Scheine noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch, was die Philosophie vorzüglich aufdecken soll. Statt dessen läßt diese Philosophie nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten sondern selbst die Wirklichkeit des Gedanken zweifelhaft. — Eine Metaphysik im Geiste und Sinne der Kantischen Kritik der rein. Vr., oder w. d. i. nach Anleitung der Kantischen Prolegom. zu einer jeden künftig. Metaph. muß eine solche Philosophie werden; wie das heut zu Tage kaum einer mehr bezweifelt, der diese Werke studirt hat; und wie das wohl Keiner je würde bezweifelt haben, wenn er ruhig bedacht hätte, daß Kant hier doch dasjenige Seelenvermögen kritisiren wollte, was die Metaphysik schaffen soll, und zu dem Ende es kritisiren wollte, um zu finden, auf welchem Gebiethe seiner Thätigkeit es sie, wenn sie möglich wäre,

*) Ich nenne sie eine Philosophie des Verstandes, weil der Verstand das höchste Seelenvermögen ist, was in ihr arbeitet; und weil die Vernunft, so oft sie auch durch eine Verwechselung mit dem Verstande darin genannt werden mag, gar kein Geschäft darin hat, als höchstens im Dienste des Verstandes.

schaffen müßte, und wenn er dann nur gefragt hätte, ob Kant diesem Vermögen hier noch irgend eine Provinz für seine Thätigkeit zuerkannt hätte, in welcher es ohne vorläufiges unrechtmäßiges Vertrauen zum Bewußtseyn die mindeste Wirklichkeit, auch nur die des bloßen Gedanken, hätte gewinnen können. Wegen dieser Ansicht des menschlichen Vermögens für Philosophie mußte Kant es auch als einen wichtigen Fehlgriff finden, daß David Hume die reine Mathematik von den philosophischen Wissenschaften ausgeschlossen hatte (Sieh' die Vorrede zu den Prolegom. ꝛc.); und er konnte sie deswegen sogar als Muster und Vorbild wieder zurückrufen (Sieh' die Prolegom. selbst). Oder ist in der reinen Mathematik mehr, als ein subjectiv nothwendiges Denken, und anstatt des Fürwahrhaltens des Gedachten abermahls ein subjectiv nothwendiges Denken dieses subjectiv nothwendigen Denkens? Das müssen alle diejenigen freilich meinen, welche bey jeder Veranlassung — unwissend, daß sie dadurch der alle ihre Annahmen vernichtenden Philosophie des bloßen Verstandes das Wort reden — die mathematische Gewißheit hoch rühmen, und dieselbe als ein unerreichbares Muster anstaunen, und nicht selten frey heraus behaupten, man würde von der Wahrheit nirgends so gewiß, als in dieser Wissenschaft. In der That ist aber keine Gewißheit gewöhnlicher, und leichter zu gewinnen, als die mathematische. So muß der Geometer z. B. den Raum als ein drey Ausmessungen habendes Ding anschauen, wissen und denken; und statt diese seine Erkenntniß für wahr halten, und annehmen zu dürfen, daß dieser die Möglichkeit seiner Wissenschaft bedingende Raum in der Wirklichkeit vorhanden sey, oder daß er ihn auch nur wirklich anschaue, wisse und denke, muß er als Mathematiker (d. h. wenn er nicht außer dem Gebiethe der

Mathematik von der Wahrheit dieses seines nothwendigen Denkens gewiß geworden ist) durch das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in sich bloß wieder wissen und denken, daß er ihn, und zwar so, anschauen, wissen und denken müsse. Haben wir nicht bey alle unsern Anschauungen durch den äußern und innern Sinn, und bey allem nothwendigen Denken, auch des nie sinnlich angeschaueten, durch dasselbe unmittelbare Bewußtseyn dieselbe Sicherheit von der ob- und subjectiven Wahrheit unserer Erkenntniß? ich meine: gar keine Sicherheit, sondern statt derer bloß ein zweytes nothwendiges Denken. Auf gleiche Weise verhält es sich mit allen Axiomen und Lehrsätzen der Geometrie. Ich muß die gleichen geraden Linien, wenn sie nach derselben Richtung übereinander gelegt, und mit einem Endpunkte in einander gelegt werden, als deckend anschauen, wissen und denken. Darf ich aber diese meine Erkenntniß für wahr halten, und annehmen, daß sich zwey so auf einander gelegte Linien wenigstens unter der Bedingung decken würden: wenn sie meinem Begriff von gerader Linie und von Gleichheit genau entsprächen? Darf ich auch nur für wahr halten, daß ich sie wirklich als deckend anschaue, wisse und denke? Weder dieses noch jenes: sondern statt alles Fürwahrhaltens muß ich abermahls wieder nur wissen und denken, daß ich die zwey gleichen geraden Linien als deckend anschauen, wissen und denken müsse. Der ganze Vorzug, den die Geometrie vor andern Fächern des menschlichen Erkennens hat, besteht darin, daß in ihr nicht, wie in den andern Fächern, der Begriff wohl unvollkommen sein Object vorstellen könne, sondern daß alle ihre Begriffe objective Nothwendigkeit haben: aber eben das, woraus dieser Vorzug ihr entspringt, beweiset auch, daß dieser Vorzug kein Vorzug der Wissenschaft sondern bloß eine Eigenheit ihres Objectes ist;

und am allerwenigsten gibt er größere Gewißheit von der Wahrheit ihrer Lehren. Die Geometrie hat nähmlich nicht mit Begriffen zu thun, die der Anschauung der Objecte nachgebildet sind, welche durch sie vorgestellt werden, auch nicht mit solchen, deren Objecte unanschaubar sind, sondern mit Begriffen, die selbst Anschauungen sind, nähmlich eben so viele verschiedene Anschauungen des Raumes, und die für die Objecte, welche durch sie vorgestellt werden, Vorbilder und nicht Nachbilder sind: ihre Begriffe gehören daher zu den idealen, und sie sind selbst die Objecte. Hat ja der Geometer keinen Begriff von dem auf seinem Blatte verzeichneten Dreyecke, und beweiset er ja nicht über dieses Dreyeck; sondern sein Begriff ist eine dieser Zeichnung vorhergehende und durch dieselbe einiger Maßen den Sinnen dargestellte Anschauung des Raumes: sein Begriff ist daher für das da verzeichnete Dreyeck Ideal, und er beweiset über dieses Ideal. Gleich weil, ob das auf dem Blatte verzeichnete Dreyeck ein gleichseitiges sey, es soll das seyn — er schauet ein gleichseitiges an, und gebraucht das da verzeichnete bloß, um das Bild für die Anschauung leichter fest halten zu können. Also nicht die auf dem Blatte verzeichnete, durch den äußern Sinn vorstellbare Figur, sondern der darin construirte Begriff ist das Object der Geometrie. Kein Wunder, daß alle ihre Begriffe objective Nothwendigkeit haben, da Begriff und Object identisch sind. Sobald aber der Geometer über seine idealen Objecte zu behaupten anfängt, und die Wahrheit dieser Behauptungen in der Anschauung erkennet, d. h. sobald er nur im eigentlichen Sinne des Wortes zu erkennen anfängt; findet sich in seiner Wissenschaft, auch selbst, nachdem der Raum schon gedacht oder wohl gar als wirklich vorausgesetzt ist, gar keine wirkliche Nothwendig-

keit der Erkenntniß, sondern nur eine mit Nothwendigkeit zu denkende, und zwar bloß eine subjective; und folglich gar kein Fürwahrhalten, auch nicht des Subjectiven: „daß er so erkenne", sondern statt des Fürwahrhaltens bloß ein nothwendiges Denken des ersten nothwendigen Denkens, d. h. es findet sich in der Geometrie als Wissenschaft alles gerade so, wie in jedem andern Fache des menschlichen Erkennens; und sollte in ihr irgend eine Wahrheit gewonnen werden, so kann nicht sie selber uns dieses Gewinnes gewiß machen, sondern einzig die Philosophie, welcher sie in unsern Tagen von Philosophen zum Muster und Vorbilde gegeben ward, und auf deren Kosten sie von Unwissenden täglich hoch gerühmt wird.

§. 23.

Es gibt für Menschen kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht — das ist das Resultat der bisherigen Untersuchung, und die Antwort auf unsere Frage. Für unsern Zweck haben wir hieran genug; ist aber dadurch auch erkannt, ob das Fürwahrhalten aus Einsicht sicher sey? Jenes Resultat ist noch nicht unmittelbar eine Antwort auf diese Frage; und wenn wir auf den Grund sehen, woraus es sich zunächst ergab, so zeigt sich sogleich, daß es diese Frage ganz unberührt läßt. Wir fanden, daß es deswegen kein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht für uns gebe, weil es uns unmöglich ist, erforderlicher Maßen zu erkennen, daß wir eine ob- oder subjectiv nothwendige Erkenntniß wirklich in uns haben, und folglich, daß wir ein Urtheil in seiner ob- oder subjectiven Bedeutung wirklich als richtig einsehen; und weil der Grundsatz „Eine jede Erkenntniß ist

nur in sofern zuverlässig — sichert nur in sofern das Fürwahrhalten ihres Inhaltes — als sie nothwendig ist", weil dieser Grundsatz, wenigstens in sofern er negativ ist, unwidersprechlich ist. Sagt er doch in seinem negativen Sinne — wenn man anders die bloß so genannten Erkenntnisse die ursprünglich schon nichts als Erzeugnisse der Einbildungskraft sind, und über deren Unzuverlässigkeit der Erste Absatz bereits entschieden hat, zuvor ausschließt — nichts anders als, eine Erkenntniß kann das Fürwahrhalten da nicht sichern, wo sie nicht ist. Diese Frage hingegen setzt die Einsicht und mit ihr die nothwendige Erkenntniß als wirklich in uns vorhanden voraus, und fragt dann nach der Sicherheit des dadurch hervorgerufenen Fürwahrhaltens — dasselbe setzt jener Grundsatz „Eine jede Erkenntniß ist nur in sofern zuverlässig, als — — —" in seiner positiven Bedeutung genommen voraus. Daß diese Voraussetzung allzeit willkührlich und deswegen unzulässig sey, daß also insbesondere jener Grundsatz in seiner positiven Bedeutung nichts weniger als Grundsatz sey; das ist beydes durch die bisherige Untersuchung erwiesen. Diese Voraussetzung darf daher in dieser unserer neuen Frage sowohl als auch in jenem Grundsatze höchstens problematisch gemacht werden — und bloß im problematischen Sinne mache ich sie hier —: dann leuchtet aber sofort ein, was ich sagte, daß die Beantwortung dieser neuen Frage für unsern Zweck nicht mehr erforderlich sey; zur Vollendung unserer Erkenntniß ist es aber von Wichtigkeit, jene Voraussetzung in welcher Weise auch immer als wirklich dargebracht zu denken, und dann die Antwort auf diese Frage zu geben. Also angenommen, das im unmittelbaren Bewußtseyn uns erscheinende Erkennen der Objecte, wäre wirklich in uns, und es wäre, wie es uns erscheint, subjectiv, oder wenn man will, auch objectiv

nothwendig: würden wir dann um dieser nothwendigen Erkenntniß, oder was einerley ist, um der dann möglichen Einsicht willen, in der Reflexion auf diese Beschaffenheit unserer Erkenntniß, sicher für wahr halten können, im ersten Falle: daß wir die Objecte erkennten, und im zweyten: daß sie da wären? Die Sicherheit dieses Fürwahrhaltens aus Gründen beweisen, ist nicht möglich, weil diese Gründe selbst ohne eine Petitio Principii nicht gefunden werden können: aber sie aus der Sache selbst entwickeln, das könnte möglich scheinen. Denn die objective Nothwendigkeit der Erkenntniß besteht, so weit sie reicht, darin, daß die Erkenntniß durch das Object allein gerade zu einer solchen bestimmet wird, als sie ist, und daß sie dadurch keine andere werden kann: was ist nun offenbarer, als daß das Object auch als so seyend gedacht werden müsse, wie es in dieser Erkenntniß erkannt wird — oder w. d. i.: als daß die Erkenntniß als objectiv zuverlässig, und folglich das Fürwahrhalten über das Object als sicher gedacht werden müsse? Muß doch jedes andere Seyn des Objectes als ein möglicher Grund einer andern Erkenntniß gedacht werden. Und die subjective Nothwendigkeit der Erkenntniß besteht, so weit sie reicht, in der Bestimmung der Erkenntniß durch das Subject allein, und in der Unmöglichkeit, daß dadurch eine andere Erkenntniß bestimmet würde: offenbar muß auch hieraus gefolgert werden, daß das Subject so erkennen müsse — oder w. d. i. offenbar muß auch hier die Erkenntniß als subjectiv zuverlässig, und folglich das Fürwahrhalten derselben in ihrer subjectiven Bedeutung als sicher gedacht werden. Aber wird durch diese Entwickelung, und würde durch jenen Beweis, wenn er ebenfalls geliefert werden könnte, ausgemacht, was gefragt würde, nähmlich: daß die nothwendige

Erkenntniß in dem Maße ihrer Nothwendigkeit zuverlässig, und folglich das ihr correspondirende Fürwahrhalten sicher sey? Finden wir durch diese Entwickelung doch bloß, und könnten wir doch durch alle Beweise nichts Anders finden, als daß die nothwendige Erkenntniß als objectiv, rücksichtlich als subjectiv, zuverlässig gedacht werden müsse; daß sie das aber wirklich sey, das würde dann erst dadurch gefunden seyn, wenn zuvor schon ausgemacht wäre, worüber hier die Frage ist: daß unser nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns nothwendiges Denken (Erkennen) objectiv zuverlässig sey. — Ein offenbarer Beweis, daß wir nimmer ausmachen können, daß die sub- und objective Nothwendigkeit der Erkenntniß, wenn sie wirklich da wäre, das Fürwahrhalten dieser Erkenntniß in ihrer subjectiven, rücksichtlich in ihrer objectiven, Bedeutung sichern würde; und folglich ein Beweis, daß das Fürwahrhalten aus Einsicht uns noch unsicher bleiben müßte, wenn wir auch von dem Daseyn der Einsicht alle erforderliche Gewißheit hätten. —

Aber wenn denn auch die Nothwendigkeit der Erkenntniß, und folglich die Einsicht, falls sie da wäre, das Fürwahrhalten noch nicht entschieden sichert: versetzt sie uns nicht wenigstens in die Nothwendigkeit für wahr zu halten, und macht sie nicht auf solche Weise vielleicht alle Sicherheit des Fürwahrhaltens entbehrlich? In der Reflexion thut sie das nicht; und auf den Zustand der Reflexion muß ja alle Frage nach Sicherheit des Fürwahrhaltens, und daher auch die nach den Mitteln sie zu ersetzen, ihrer Natur nach bezogen werden. Man denke nur an die subjective Nothwendigkeit, welche wir bey alle unsern Erkenntnissen des äußern und innern Sinnes durch das unmittelbare Bewußtseyn in uns anzutreffen scheinen — und daß wir diesen Schein hier

als Wirklichkeit gelten lassen, das macht ja keine Aenderung —, ob wir diese subjective Nothwendigkeit auch wohl als eine Nothwendigkeit für wahr zu halten finden: jeder wird da gewahr, daß er nur genöthigt sey diese sinnlichen Erkenntnisse in sich zu denken, keines Weges aber auch diesen Gedanken für wahr zu halten, d. i. zu halten, daß diese Erkenntnisse wirklich in ihm seyen.

Anmerkung. Dasselbe, was ich durch die Beantwortung dieser letzten Frage erwiesen habe: „daß das Fürwahrhalten aus Einsicht noch unsicher sey", lehrte auch Fichte, wiewohl in anderer Weise (Sieh' dessen Bestimm. des Menschen. Zweyt. Buch. Wissen), und hob dadurch die ganze Kantische Philosophie auf; oder richtiger: und zeigte dadurch das Nichts einer Metaphysik nach Kantischen Grundsätzen, ehe sie noch da war. Fichtes Philosophie würde nur dann dieses Verhältniß zur Kantischen nicht gehabt haben, wenn Kant der vollständigen Einsicht, oder worauf dieses zurückgeht, dem unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in sich nicht hätte vertrauen wollen; wenn er also auch den von ihm sogenannten empirischen Gegenstand (d. i. die von uns selbst gebildete Vorstellung, welche wir nach ihm einzig anschauen) nicht als wirklich in uns seyend angenommen, sondern wenn er statt dessen bloß behauptet hätte, daß wir wieder denken müßten, daß wir so denken müßten. In diesem Falle hätte Kant selber schon seine Philosophie zu einer Philosophie des bloßen Scheins bestimmet; was aber der eifrigste Anhänger wohl am wenigsten glauben wird. Das immer wiederholte Berufen auf die vollständige Einsicht — oder was gleich viel sagt: auf die Nothwendigkeit der Erkenntniß — als auf eine unerläßliche Bedingung zur Annahme der Wahrheit, was besonders in der

Relig. innerhalb der Grenz. der bloß. Vr. so oft vorkommt, beweiset auch sehr auffallend das Gegentheil; und in der Kritik der rein. Vr. ist auch überall unverkennbar, daß es Kant nicht in den Sinn gekommen, den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns zu bezweifeln. Durch dieses Vertrauen zu dem unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns, und ferner zur vollständigen Einsicht gewann aber Kant noch keine Wirklichkeit eines Objectiven, sondern nur eines Subjectiven; weil nach der Grundlehre seines Systemes nicht die eigentlichen Objecte — die Dinge an sich —, weder die innern noch die äußern, zum Bewußtseyn kommen, sondern statt derer nur unsere subjectiven Vorstellungen derselben; und weil er über dies auch den Satz vom Grunde für ein bloßes Denkgesetz erklärte (Vergleiche das §. 19. gegen das Ende hierüber bereits Gesagte.)

§. 24.

Was ist nun aller Hohn, den einige Kantische Philosophen, und außer diesen noch mehrere andere, der christlichen Theologie sprechen, weil darin keine Nothwendigkeit der Erkenntniß, oder wie sie es gewöhnlich ausdrücken: kein Wissen zu erreichen sey? Es ist freylich wahr, daß in der christlichen Theologie, auch in jenem Falle der willkührlich angenommenen objectiven Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns und ferner der vollständigen Einsicht, keine nothwendige Erkenntniß (weder der Thatsache wodurch sie zuerst gegeben, noch der Lehren die sie enthält) erworben werden könne — versteht: keine subjectiv nothwendige, denn diese ist ja, selbst nachdem jene Annahme gemacht, noch die höchste, von deren Besitz wir gewiß werden können (§. 21.) — aber was verliert die

christliche Theologie dadurch gegen andere Wissenschaften, z. B. gegen die Geometrie? An ihrer Zuverlässigkeit nichts. Denn eine vermittelst einer solchen Annahme erst erkennbare Nothwendigkeit der Erkenntniß, in deren Besitz einige Wissenschaften, nahmentlich die Geometrie, sich so hoch erheben, ist für die Zuverlässigkeit der Erkenntniß offenbar das gleichgültigste Ding von der Welt; und sie würde, wie §. 23. gezeigt worden, das selbst dann noch seyn, wenn unsere Erkenntniß derselben auch nicht durch eine so widerrechtliche Annahme vermittelt werden müßte.

Dritter Absatz:

Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

§. 25.

Wenn der erste Absatz fragte: Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Ausbildung?, und der zweyte: Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht?; so wußte jeder, daß es ein Fürwahrhalten aus Einbildung, und aus (wenigstens uns erscheinender) Einsicht gebe: wir hatten daher bloß die Sicherheit dieses Fürwahrhaltens zu untersuchen. Hier hingegen ist noch ungewiß, und es wird sehr bezweifelt, ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe, besonders, ob es in der Reflexion das gebe; selbst, ob es ein Fürwahrhalten gebe, das aus der Quelle entspringe, welche man gewöhnlich, und vielleicht irrig, für unmittelbar nöthigend an-

nimmt (Vergleiche §. 14. A.): wir haben daher hier zwey Fragen zu beantworten:

1. ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe; und
2. ob dieses Fürwahrhalten sicher sey.

Ich antworte zuerst auf die zweyte Frage, weil die Antwort darauf weder schwierig noch weitläufig ist; und weil dann auch die ganz andere Tendenz gleich bemerkbar wird, welche unsere Untersuchung hier bekommt.

§. 26.

Wenn es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer, oder auch aus mittelbarer Nothwendigkeit gibt: so fällt alle Frage nach Sicherheit desselben ganz weg. Wohl verstanden! ich meine nicht, wenn es ein Fürwahrhalten gibt, das durch (unmittelbare oder mittelbare) Nothwendigkeit in uns bestimmet werde: alles Fürwahrhalten wird durch Nothwendigkeit in uns bestimmet, und es gibt kein Halten, als nur aus Nothwendigkeit (Sieh' §. 14.); sondern, wenn wir bey dem in uns vorhandenen Fürwahrhalten in der Reflexion aus (unmittelbarer oder mittelbarer) Nothwendigkeit beharren. Denn außer dem Zustande der Reflexion findet überhaupt keine Frage nach Sicherheit des Fürwahrhaltens Statt — oder wäre es möglich, über unser Fürwahrhalten, sey es was es wolle, zu fragen, ohne auf dasselbe zu reflectiren? — : und wenn wir es in der Reflexion als ein uns nothwendiges finden; so, sage ich, fällt auch da alle Frage nach Sicherheit desselben eben dadurch weg. Nicht aus dem Grunde, alswenn die Sicherheit des nothwendigen Fürwahrhaltens sich von selbst verstände: ist ja Nothwendigkeit zu halten ganz ver-

schieden von Sicherheit des Haltens; sondern aus dem Grunde, weil diese Frage für den Zweck, welchen wir bey aller Untersuchung über die Sicherheit des Fürwahrhaltens einzig haben können, dann unnütz ist. Kann doch unser Zweck bey dieser Untersuchung kein anderer seyn, als einen Weg zum Fürwahrhalten zu finden, der uns sicher stelle gegen die Verirrung, Falschheit für Wahrheit zu nehmen: wie kann nun da noch nach Sicherstellung gegen trügliches Fürwahrhalten die Frage seyn, wo Nothwendigkeit zum Fürwahrhalten treibt? — Es mag an sich wahr oder falsch seyn was ich für wahr halte, wenn ich finde, daß ich es für wahr halten muß, und daß ich nicht anders kann, so ist und bleibt es mir wahr; was ich nicht bezweifeln kann, das kann ich nicht bezweifeln: alle Bürgschaft für seine Wahrheit ist für mich überflüssig, und aller Beweis wider seine Wahrheit ist für mich ohne Wirkung. Nur da bedarf ich in der Reflexion der Bürgschaft für die Sicherheit meines Fürwahrhaltens, wo ich es widerruflich finde.

Hätten wir also oben auf gleiche Weise, wie hier, anstatt der besondern Fragen: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einbildung?" und „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus Einsicht?", auch diese eine nach der gewöhnlichen Redensart der Psychologen beyde Fragen verbindende Frage gestellt: „Gibt es ein sicheres Fürwahrhalten aus mittelbarer Nothwendigkeit?"; so würde auch da die jetzige Antwort schon gegeben seyn. Wir wurden aber da gleich Anfangs (§. 14.) durch die Betrachtung der Verschiedenheit der menschlichen Erkenntnisse auf die beyden bisher beantworteten Theilfragen geführt; und in der Untersuchung dieser hat sich gefunden, daß beyde verneinet werden müssen. Darum hat sich aber in der Untersuchung der Theilfragen in keiner Rücksicht das Gegen-

theil von dem gefunden, was sich in der Ansicht der ungetheilten Frage unmittelbar einsehen läßt: sondern die mittelbare Nothwendigkeit, wornach die Psychologen jene beyden Arten des Fürwahrhaltens nennen, war höchstens da in der Entstehung desselben, aber nicht mehr in der Reflexion (Sieh' §. 15 u. 23.); sie konnte daher auch die Frage nach der Sicherheit des Fürwahrhaltens weder entbehrlich machen, noch für die verneinende Antwort einen Ersatz geben.

Sollte es nun ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit geben, und zwar so, daß das Fürwahrhalten nicht nur in seiner Entstehung oder doch vor der Reflexion, sondern auch in der Reflexion noch unmittelbare Nothwendigkeit für uns hätte (was noch wohl möglich ist, weil wir oben bloß erkannt haben, daß wir in der Reflexion keine durch Erkenntniß vermittelte Nothwendigkeit in uns antreffen): so würde uns diese Nothwendigkeit zum Fürwahrhalten allerdings statt der Sicherheit desselben dienen, und uns noch zu dem Ziele führen, was nun ohne dies unerreichbar ist; denn Sicherheit des Fürwahrhaltens beweisen, oder sie auch unmittelbar einsehen, das ist, wie aus dem vorig. Abs. leicht erhellet, nicht nur da, wo über Fürwahrhalten aus Einsicht, sondern auch da, wo über jedes andere die Rede ist, unmöglich, weil wir schon im Besitze eines sichern Fürwahrhaltens seyn müßten, um diesen Beweis, rücksichtlich diese unmittelbare Einsicht, erforderlicher Maßen darbringen zu können (Sieh' insbesondere den §. 23.). Es zeigt sich also hier die Wichtigkeit jener ersten Frage: „ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe"; und zugleich, daß von nun an

mit Verzichtleistung auf alle Erkenntniß der Sicherheit unsers Fürwahrhaltens einzig nach Nothwendigkeit desselben (in der Reflexion) gefragt werden müsse.

§. 27.

Zur Beantwortung dieser Frage („ob es ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit gebe") kommt alles darauf an, erstens: ob ein Fürwahrhalten, wenn wir bloß durch die Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urtheile gedachten Beziehung beyder auf einander, ohne alle Erkenntniß der Wirklichkeit dieser Beziehung, bestimmet würden, ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit seyn würde — denn dieses allein gibt die Psychologie für ein solches aus (§. 14.); und zweytens: ob wir wohl jemahls durch diese Vorstellung allein bestimmet werden, nicht nur zum Fürwahrhalten überzugehen, sondern auch in der Reflexion dabey zu beharren.

Wenn jene Vorstellung allein uns nöthigt für wahr zu halten, so ist klar, daß das ein Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit sey. Denn nach der Voraussetzung folgt dann das Fürwahrhalten des Urtheils unmittelbar der Vorstellung des Urtheils: und diese Vorstellung kann bey keinem Fürwahrhalten fehlen, weil mit ihr auch das fehlen würde, was für wahr gehalten werden soll: sie darf daher nicht als eine Vermittelung des Fürwahrhaltens angesehen werden.

Die völlige Auskunft über unsere Frage hängt also allein noch von dem zweyten Stücke ab: ob die bloße Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urtheile gedachten Beziehung beyder auf einander uns je nöthige, nicht

nur das Urtheil vor der Reflexion für wahr zu halten — dieses ist für unsern Zweck von keinem Belang —, sondern in der Reflexion bey diesem Fürwahrhalten zu beharren. Und hierüber denkt man jetzt gewöhnlich: auf solche Weise würden wir genöthigt, auch nach eingetretener Reflexion noch den Satz vom Grunde, in seiner Allgemeinheit und in alle seinen Anwendungen auf besondere Fälle, für wahr zu halten, aber nichts Anderes — was ich auch §. 14. schon sagte. Dahingegen glaubte man ehemahls, wir würden, auch nachdem die Reflexion eingetreten, auf die gesagte Weise nicht nur den Satz vom Grunde für wahr zu halten bestimmet, in seinem allgemeinen Ausdrucke und in alle seinen besondern Ausdrücken, sondern auch alle Anwendungen der übrigen Denkgesetze — des Gesetzes der Einerleyheit, des Widerspruches und des ausgeschlossenen Mittels. Es stammet daher noch die heut zu Tage übliche Benennung dieser Gesetze — der Satz vom Grunde mit eingeschlossen — mit dem Nahmen Wahrheits-Prinzipien *). Nach der in den letzten Zeiten Statt gehabten Umwälzung der Philosophie ist man aber darüber einverstanden, daß alle diese Sätze bis auf den Satz vom Grunde, worüber man allein noch streitet, nur Gesetze des nothwendigen Denkens, und nicht auch Gesetze des nothwendigen Fürwahrhaltens

*) Wenn einige dafür sagen: Prinzipien formaler Wahrheit; so geschieht das bloß, wenn anders nicht eine verkehrte Ansicht die Ursache davon ist, um den Nahmen nicht aufgeben zu müssen: denn ein formal wahrer Satz ist nichts, als ein richtiger Gedanke ohne alle Beziehung auf Wahrheit, und ein Prinzip formaler Wahrheit nichts, als ein Denkgesetz.

seren; d. h. daß sie selbst und alles, worauf sie angewandt werden können, (in der Reflexion) gedacht, aber nicht auch um seiner selbst willen schon für wahr gehalten werden müsse. Jedoch haben Kant und Fichte auch den Satz vom Grunde, in Widerspruch mit den Realisten, für ein bloßes Denkgesetz erklärt — Sieh' in Kants Kritik der rein. Vr. die Abhandlung über die Kategorien des Verst., und in Fichtes Bestimmungen des Mensch. das zweyt. B. Wissen. Um nun diesen immer noch obwaltenden Streit über den Satz vom Grunde (den ich vorerst allein in Untersuchung nehme, weil über ihn allein noch gestritten wird) mit Gewißheit zu entscheiden, und nicht leichtfertig zu der einen oder andern der streitenden Parteyen überzugehen, müssen wir tiefer ausholen, als gewöhnlich zu geschehen pflegt. Wir dürfen nähmlich nicht bloß auf die im unmittelbaren Bewußtseyn gegebene Nothwendigkeit unsern Blick heften, und dieser es unmittelbar ansehen wollen, ob sie nur eine Nothwendigkeit des Denkens oder auch des Fürwahrhaltens dieses Satzes und seiner Anwendungen sey, was bisher fast ausschließlich geschah; sondern wir müssen zu der Quelle hindurchdringen, wo die Nothwendigkeit des einen und andern entspringt: sey es nun, daß da die bloße Vorstellung des Subjectes und Prädikates und der im Urtheile gedachten Beziehung beyder auf einander sie hervorbringen, wie man gewöhnlich annimmt, oder daß etwas Anderes es thue; und sey es, daß diese Nothwendigkeit in der That eine unmittelbare sey, wie man sie gewöhnlich nennet, oder daß sie doch noch durch irgend etwas, wodurch auch immer, vermittelt werde.

Weil es unbestritten ist, daß auch nach eingetretener Reflexion wenigstens ein (unmittelbar) nothwendiges

Denken eines Grundes im unmittelbaren Bewußtseyn gegeben sey, so fragen wir mit Rechte nach der Quelle dieses (unmittelbar) nothwendigen Denkens zuerst. Die Entdeckung dieser Quelle, oder wenigstens doch eine Hinweisung auf dieselbe, erwarten wir mit Grunde aber eher von der bestimmten Erkenntniß dieses (unmittelbar) nothwendigen Denkens selbst, als von irgend etwas Anderem. Wir müssen also damit anfangen, dieses Denken bestimmt vor uns zu bringen *).

§. 28.

Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sey — dieses ist der allgemeine Ausdruck des Satzes vom Grunde, den wir nach aller Eingeständniß mit (unmittelbarer) Nothwendigkeit wenigstens denken müssen. Ein besonderer Ausdruck dieses Satzes ist: die unter gewissen Bedingungen in mir vorhandene Nothwendigkeit, sinnlich anzuschauen und dadurch ein Object zu wissen, muß einen Grund haben, woher sie sey. Auch diesen müssen wir nach aller Eingeständniß mit gleicher Nothwendigkeit wenigstens denken; — und dasselbe gilt von jedem andern besondern Ausdrucke dieses Satzes. Dieses von jedermann anerkannte (unmittelbar) nothwendige Denken, sowohl des gesagten all-

*) Wenn ich mich hier in eine Untersuchung einlasse, die nur in der Voraussetzung der Zuverlässigkeit des Ausspruches des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns angestellt werden kann, und wenn ich wirklich aus dieser Quelle schöpfen werde; so muß das ein greller Widerspruch mit dem Resultate des vorig. Abs. zu seyn scheinen: man wolle deswegen hier vorläufig den §. 33. lesen.

gemeinen Satzes als aller unter ihn begriffenen besondern Sätze, kennen zu lernen, ist vor der Hand unser Zweck. Wir müssen uns zu dem Ende näher bekannt machen,

1. was wir hier denken, d. i. den gesagten Satz; und
2. wie wir es denken, d. i. die ebenfalls schon gesagte (unmittelbare) Nothwendigkeit dieses unsers Denkens.

Ueber 1. Alle Erkenntniß des Satzes selbst, den wir denken, muß gesucht werden durch nähere Aufklärung des Subjectes, worüber, und des Prädikates, was wir darüber denken, und der Verknüpfung beyder mit einander. Das Subject in dem allgemeinen Satze ist alles Seyende, und in allen darunter enthaltenen besondern Sätzen ein jedes besonders Seyende; also alles und jedes, was der Verstand durch seinen Begriff der Realität gedacht hat, aber auch nichts Anderes. Der Verstand muß also gedacht haben, aber, damit bloß das Erforderliche dasey, nur durch den Begriff, wodurch er alles, was wir sinnlich wahrnehmen, zuerst denkt, ehe das Denken, worüber hier die Frage ist, möglich wird: und was er dachte, das Seyn, wird dann das Subject dieses unsers neuen Denkens. Und was denken wir über dieses vom Verstande gedachte Seyn? daß es einen Grund haben müsse; — dieses ist das Prädikat und die Verknüpfung. Wir denken also nicht über dieses Seyn, was es selber wieder sey, d. i. wir denken darüber nicht, um es selber wieder zu verstehen; wir müßten dann das Seyn selbst durch den Begriff Grund denken, was wir aber nicht thun; sondern wir denken hier diesem Seyn etwas hinzu, nähmlich einen Grund, worin es seine Haltung habe — daß von ihm ein Grund seyn müsse,

das ist unser Gedanke. Dieses neue Denken ist daher kein Act des Verstandes; weil darin nichts verstanden wird, weil auch kein Verstehen dadurch vermittelt oder befördert wird: sondern es setzt das Verstehen, und was dahin gehört, als vollbracht voraus, und kommt nun diesem vollbrachten Acte des Erkennens (dem Verstehen) als ein davon ganz verschiedener neuer Act des Erkennens hinzu, damit das in dem ersten Acte bereits erkannte Seyn bestehend gemacht und gegen das Nichtseyn gesichert, mit einem Worte: damit es begründet werde. Dieses Denken muß also von einem andern und zwar von einem höhern Vermögen entspringen, als das Vermögen zu verstehen (der Verstand) ist. Wir können das darin wirksame Vermögen von der Natur dieses Denkens, was ein Begründen ist, mit Rechte das Vermögen zu begründen oder das Vermögen des Grundes nennen, wie auch der Verstand von der Natur seines Denkens seinen Nahmen trägt — jedoch werde ich es allzeit mit seinem eigenen Nahmen Vernunft nennen.

Ueber 2. Wie wir den gesagten Satz denken, das ist bereits gesagt worden, und ist allgemein eingeräumt: nähmlich mit (unmittelbarer) Nothwendigkeit. Diese (unmittelbare) Nothwendigkeit entsteht aber nicht, wie §§. 14 u. 27 die Entstehung einer solchen unmittelbaren Nothwendigkeit angegeben ward: durch die bloße Vorstellung des Subjectes, Prädikates und der Verbindung beyder; denn ehe noch die Vorstellung des Prädikates, eines Grundes, möglich ist, ist diese Nothwendigkeit schon da, und der Begriff Grund entsteht nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns erst durch sie. Das unmittelbare Bewußtseyn sagt über ihre Entstehung auch nirgends, daß von den genannten drey Stücken ein anderes darauf einfließe, als die

Vorstellung allein, daß der Verstand mit Nothwendigkeit ein Seyn denke. Daß aber diese Vorstellung, oder ohne Rücksicht auf ein schon fertiges Urtheil: daß aber der nothwendige Gedanke eines Seyns erforderlich sey, damit die Vernunft die Nothwendigkeit habe, sowohl den Begriff des Grundes erst zu bilden, als auch zu denken, daß das vom Verstande gedachte Seyn einen Grund habe; das bezeugt das unmittelbare Bewußtseyn ganz unzweydeutig. Der nothwendige Gedanke des Seyns, oder bezogen auf das Urtheil: die Vorstellung des Subjectes, scheint demnach dasjenige zu seyn, was die Vernunft nöthigt einen Grund zu denken, und so erscheint hier die Nothwendigkeit der Vernunft zu diesem Denken immer noch als unmittelbare Nothwendigkeit. Weil nun die Vernunft, wie auch unter 1. bereits gesagt ist, nicht das vom Verstande gedachte Seyn durch ihren Begriff Grund denken muß, sondern diesem Seyn den Grund hinzu denken muß: so hat sie weder in einer noch vorhandenen noch in einer schon vorübergegangenen Wahrnehmung ein Object, das sie durch diesen Begriff dächte, und um welches denken zu können sie ihn bilden müßte; sondern statt dessen hat sie den ihr vom Verstande gelieferten und für diesen um der Wahrnehmung willen nothwendigen Gedanken des Seyns, den sie begründen muß. Sie muß daher diesen Begriff nicht bilden, um etwas denken sondern um etwas begründen zu können; oder was einerley ist: die Nothwendigkeit, welche die Vernunft treibt, ihren Begriff zu bilden, ist daher keine Nothwendigkeit dadurch etwas zu denken, sondern eine Nothwendigkeit dadurch etwas zu begründen. Im entgegengesetzten Falle würde dieses ihr Bilden und Denken auch nicht

verschieden seyn von dem Bilden und Denken des Verstandes, und sie selber nicht vom Verstande: denn auch dieser bildet seine reinen Begriffe, z. B. den Begriff der Realität, der Eigenschaft, der Substanz u. s. w. rein a priori, aber er muß sie bilden um der gegenwärtigen Wahrnehmung willen d. i. um deren Inhalt denken zu können. Ferner denkt die Vernunft dann, getrieben durch dieselbe (unmittelbare) Nothwendigkeit zu begründen, (doch folgt dieses schon aus dem ersten) das durch ihren Begriff Vorgestellte, ein Etwas das Grund sey, rein a priori als seyend, unbekümmert, ob so etwas wahrgenommen werde oder auch nur wahrgenommen werden könne, überhaupt ohne alle Rücksicht auf Wahrnehmung — es muß seyn. Etwas Aehnliches thut der Verstand nie: sondern dieser hat allzeit an dem Wahrgenommenen oder doch an einem durch die Wahrnehmung Bezeichneten das Object, was er durch seine reinen Begriffe denkt; und er denkt aus Nothwendigkeit zu denken, das ist hier, zu verstehen. Wenn also die reinen Begriffe des Verstandes auch nicht selber, d. i. sofern sie leere Formen sind, aus der Wahrnehmung stammen, so haben sie doch ihr Object unmittelbar oder mittelbar in der Wahrnehmung. Dahingegen ist der Begriff der Vernunft weder aus der Wahrnehmung, noch hat er in irgend einem Sinne sein Object in derselben, wenigstens kann es nicht durch Erfahrung ausgemacht werden, daß er sein Object, in welchem Sinne auch immer, in der Wahrnehmung habe — d. h. er ist seiner Natur nach Idee. — — Die Nothwendigkeit des hier erkannten Denkens der Vernunft ist also in mehrern Hinsichten ganz verschieden von der Nothwendigkeit des Denkens des Verstandes. Diese ist ursprünglich eine Nothwendigkeit zu verstehen, jene ursprünglich eine Nothwendigkeit zu begründen. Bey dem Ver-

sichen des Verstandes ist die Nothwendigkeit des Verstandes, seine reinen Begriffe zu bilden und dadurch zu denken, da, weil ein zu denkendes Object in der gegenwärtigen Wahrnehmung gegeben ist: bey dem Denken der Vernunft, das wir hier sehen, ist die Nothwendigkeit der Vernunft, ihren Begriff Grund zu bilden und dadurch zu denken, in uns vorhanden, weil ein zu begründendes Object vom Verstande gedacht ist. Und zuletzt denkt der Verstand mit Nothwendigkeit das Object, was die Wahrnehmung zuvor gesetzt hat, durch seinen Begriff: die Vernunft aber denkt in ihrem Begriff mit Nothwendigkeit ein neues Object, und setzt das Object erst durch eben dieses ihr nothwendiges Denken, und zwar, ohne daß zuvor auch nur ausgemacht wäre, daß es irgendwo gegeben sey, selbst ohne daß es versucht wäre, dieses auszumachen. Und die Vernunft wird zu diesem schöpferischen Denken dadurch genöthigt, daß der Verstand zuvor mit Nothwendigkeit ein Seyn dachte: daß sie aber dadurch zu einem solchen Denken genöthigt werden kann, das ist offenbar in ihrer Natur gegründet — die Natur der Vernunft ist daher die eigentliche Quelle dieses Denkens.

Anmerkung. Weil die Vernunft nicht, wie der Verstand, vor ihrem nothwendigen Denken schon ein Object hat, und dann ihr Denken auf dieses Object bezieht; sondern weil sie durch ihr nothwendiges Denken das Object fordert, und weil die Nothwendigkeit, womit sie es fordert, einzig und allein es macht, daß ihr Denken nicht Dichtung ist: so muß jeder Ausdruck des Vernunftgedankens die Bestimmung der Nothwendigkeit an sich haben, damit er nicht in die Klasse der Dichtungen falle. Wir müssen daher allzeit sagen: „Alles, was ist, muß einen Grund haben, woher es sey" oder w. d. i. „wenn etwas ist, so muß auch ein

Grund seyn, woher es ist" — dasselbe gilt von allen besondern Ausdrücken des Satzes vom Grunde.

§. 29.

Haben wir nun die Quelle des hier in Untersuchung stehenden nothwendigen Denkens gefunden? Das haben wir gefunden, daß dieses Denken kein Denken des Verstandes sondern ein Denken der Vernunft sey; und daß die Natur der Vernunft die eigentliche Quelle unserer Nothwendigkeit, so zu denken, sey. Eine Antwort auf unsere Frage, und auch keine Antwort! Eine Antwort: weil wir eine Quelle sehen, wornach wir fragten; keine Antwort: weil wir darin bloß im allgemeinen die Natur der Vernunft als die Quelle sehen, und daher nur das erkennen, was wir auch vor dieser Frage schon wußten, wenigstens dann gewußt haben würden, wenn wir dieses Denken selbst nur als ein Denken der Vernunft erkannt hätten; denn das versteht sich von selbst, daß die Natur der Vernunft die eigentliche Quelle alles Denkens der Vernunft und aller Nothwendigkeit zu diesem Denken sey. Bleiben wir also hierbey stehen, so werden wir unsern endlichen Zweck, die Entscheidung: ob die Vernunft bloß genöthigt sey zu denken, oder ob sie auch genöthigt sey, für wahr zu halten, „Alles, was ist, habe einen Grund" — nicht nur allein nicht erreichen, sondern wir haben dann durch diese scheinbare Erschöpfung des Gegenstandes sogar einen neuen Beleg für die Unmöglichkeit geliefert, mehr als dieses nothwendige Denken zu beweisen. Wir müssen daher die Natur der Vernunft selbst, und wenn diese mehrere Seiten haben sollte, die Seite an ihr sehen, woraus die Nothwendigkeit, überall einen Grund zu denken, entspringt, und müssen das Hervorgehen

dieser Nothwendigkeit aus dieser ihrer Quelle sehen. Wie gelangen wir aber dahin? Legt man die Natur der Vernunft in Resultat vor, so wird die Richtigkeit bestritten, wie das die Erfahrung mehr als einmahl gelehrt hat; und wir stehen dann, wo wir waren. Wir müssen sie also aufsuchen, um so durch die Vorlegung selbst die Anfechtung der Richtigkeit unmöglich zu machen: wie wir auch die Vernunft selbst als ein vom Verstande durchaus verschiedenes Vermögen, womit sie doch von so großen Philosophen unserer Zeit noch dem Wesen nach identifizirt worden, hier im Wege der Untersuchung aufgefunden, und eben durch diese Weise der Erkenntniß unwidersprechlich dargethan haben. Was kann uns aber die Natur der Vernunft, oder wenn eine besondere Seite an dieser es seyn sollte, wovon ihre Nothwendigkeit, einen Grund zu denken, entspringt, was kann uns diese besondere Seite zeigen? Ich sehe nichts, wenn nicht das es kann, was als der allgemeine nöthigende wenngleich bloß äußere Grund dieses Denkens im unmittelbaren Bewußtseyn klar gegeben ist. Auf diesen nöthigenden Grund müssen wir also noch einmahl zurücksehen, ob wir etwa durch ihn zu der gefragten Quelle des nothwendigen Denkens in der Vernunft selbst hingeleitet würden.

Der nothwendige Gedanke des Verstandes „daß etwas sey" schien im vorig. §. Nr. 2. dasjenige zu seyn, wovon alle Nothwendigkeit einen Grund zu denken bey uns ausgehe. Dieses nothwendige Denken des Verstandes galt uns deswegen bisher als dasjenige, was die Vernunft nöthige, einen Grund zu denken. Haben wir hieran dieses Nöthigende aber wirklich: Strenge genommen können wir daran bloß eine Bedingung haben, unter welcher die Vernunft genöthigt wird: denn jenes nothwendige Denken des

Verstandes ist ausser der Vernunft, und das, was die Vernunft zu ihrem Denken nöthigt, muß doch in der Vernunft seyn, muß eine Beschaffenheit der Vernunft seyn, oder wie wir es bisher nannten: das muß die Natur der Vernunft oder irgend eine Seite an ihrer Natur seyn. Gewiß genug ist uns also der eigentliche, in der Vernunft selbst liegende Nöthigungsgrund zu diesem Denken der Vernunft noch unbekannt: aber wir wissen doch die äußere Bedingung, unter welcher er, wenn anders je, sich dem Bewußtseyn offenbaren muß; und folglich, wie wir die Beobachtung anzustellen haben. Also: Wenn ich (der Verstand) mit Nothwendigkeit denke, daß das Haus — der Baum, welchen ich da vor mir sehe, in der Wirklichkeit vorhanden sey: warum muß ich (die Vernunft) dann denken, daß auch ein Grund sey woher das Haus — der Baum sey? . . Wenn ich den Gedanken mir einbilde und annehme, es sey kein solcher Grund da: das Haus habe sein Daseyn weder durch sich selbst noch durch etwas Anderes: dann kann die Vernunft auch nicht zulassen, daß es wirklich da sey, sondern sie muß dieses nothwendige Denken des Verstandes seiner Nothwendigkeit ungeachtet als falsch verwerfen: denkt die Vernunft aber einen Grund hinzu, so nimmt sie das Denken des Verstandes an, d. i. läßt ihm die Wahrheit, die es etwa hat. Sollte nicht dieses ganz entgegengesetzte Verhalten der Vernunft, welches in dem gesetzten zweyten Falle so auffallend und mit Nothwendigkeit hervortritt, einigen Aufschluß geben? Dann ganz gewiß, wenn uns das unmittelbare Bewußtseyn auch den Grund der Nöthigung der Vernunft zu diesem ganz entgegengesetzten Verhalten zeigt: wenn es uns nähmlich auch sagt, warum die Vernunft in solchem Falle das nothwendige Denken des Verstandes als falsch verwerfen müsse, und durch-

aus nicht zulassen könne, daß z. B. das Haus, was ich sehe, wirklich dasey, wenn es keinen Grund des Seyns habe. Dieses Grundes werden wir uns klar genug bewußt: Die Vernunft kann nicht denken, wie etwas seyn könne, wenn es keinen Grund des Seyns hat — oder: sie kann ein Seyn nicht möglich finden, was keinen Grund hat; dieses ist der im unmittelbaren Bewußtseyn gegebene nächste Grund, warum sie es verwerfen, und den Gedanken des Verstandes, der es setzt, als einen falschen zurückweisen muß. Die Vernunft muß also, um zulassen zu können, daß etwas sey, denken können, wie es seyn könne: wegen dieser ihrer Beschaffenheit muß sie überall, wo sie ein Seyn zulassen soll — und dazu wird sie durch jedes dem Verstande nothwendige Denken eines Seyns aufs nachdrücklichste aufgefordert —, denken, daß das Seyn einen Grund habe. Dieses ist das Resultat der bisher gesehenen Aussprüche des unmittelbaren Bewußtseyns: und wir sehen darin den gesuchten in der Natur der Vernunft liegenden Grund der Nöthigung für die Vernunft, einen Grund zu denken.

Wir können uns aber diesen Nöthigungsgrund für die Vernunft ohne Zweifel noch klärer machen. Die Vernunft muß, um zulassen zu können, daß etwas sey, denken können, wie es seyn könne; und um sich dieses Denken möglich zu machen, muß sie denken, daß es einen Grund habe, woher es sey: — was heißt hier „Die Vernunft muß denken können, wie es seyn könne"? Offenbar bedeutet dieses kein logisches Denken — wie sollte das auch durch Hinzu-Denken eines Grundes möglich gemacht werden? logisch nicht denkbar ist etwas allein deswegen, weil es einen Wider-

spruch enthält, und logisch denkbar wird es bloß durch Entfernung dieses Widerspruches — sondern es bedeutet Einsehen oder Begreifen; findet ja auch der Begriff des Grundes im menschlichen Denken keine mögliche Anwendung als einzig für das Begreifen. Die Vernunft muß also dem vom Verstande gedachten Seyn einen Grund hinzu denken, weil sie ohne dies nicht begreifen kann, wie das seyn könne, was der Verstand als seyend denkt; und weil sie kein Seyn zulassen kann, wenn sie nicht die Möglichkeit dieses Seyns begreift. Ein Bedürfniß der Vernunft zu begreifen, wie das vom Verstande als seyend Gedachte seyn könne, ist demnach dasjenige, was die Vernunft nöthigt, überall wo der Verstand ein Seyn denket, einen Grund dieses Seyns hinzu zu denken, oder das Denken des Verstandes zu verwerfen. Und das Bedürfniß der Vernunft zu begreifen ist die gefragte Quelle in der Natur der Vernunft selbst, woraus der Vernunft die Nothwendigkeit entspringt, zu jedem vom Verstande gedachten Seyn einen Grund hinzu zu denken; und als die äußere Bedingung zur Entstehung dieser Nothwendigkeit aus jener Quelle sehen wir hier einzig noch den nothwendigen Gedanken eines Seyns oder — bezogen auf ein Urtheil — die Vorstellung des Subjectes allein: die Nothwendigkeit der Vernunft einen Grund zu denken erscheint also auch hier noch als eine unmittelbare.

§. 30.

Was haben wir aber an dieser Quelle der Vernunftnöthigung, an dem Bedürfnisse zu begreifen? haben wir daran das Bedürfniß der gesammten Natur der Vernunft,

oder bloß das einer besondern Seite derselben? und wie ist dieses Bedürfniß selbst näher beschaffen?

So weit wir die Vernunft hier kennen gelernt haben, ist der ganze Umfang ihrer Thätigkeit ausgesprochen in dem Worte Begreifen: denn sie bildet den Begriff des Grundes, und denket dem vom Verstande gedachten Seyn den Grund hinzu, um zu begreifen, und der Begriff des Grundes leidet keinen andern Gebrauch. Diese beyden Acte der Vernunft sind also dem Begreifen untergeordnet: und sie sind die einzigen, welche uns bisher vorgekommen sind; sind auch die einzigen, welche die Psychologie in ihr, so weit sie erkennend (theoretisch) ist, anweiset. Wir müssen daher das Bedürfniß zu begreifen als das totale Bedürfniß der gesammten theoretischen Vernunft, und nicht bloß als ein partiales d. i. als das Bedürfniß einer besondern Seite derselben, gelten lassen. Und wir müssen die Vernunft nun nicht mehr das Vermögen des Grundes nennen, in welchem Begriffe wir sie oben zuerst erkannten, sondern das Vermögen zu begreifen: weil das Begreifen der gemeinsame und einzige Zweck alles Begründens ist.

Die nähere Beschaffenheit des Bedürfnisses zu begreifen hängt ab von der Natur und den Umständen dieses Bedürfnisses, und von dem Gegenstande und der Weise des Begreifens.

In Ansehung seiner Natur hat es, so weit es reicht, den gemeinsamen Charakter aller Bedürfnisse: daß es unüberwindlich ist, und nöthigt. Alle diesseitige Bestimmung desselben hängt also davon ab, wie weit es reichet, d. i. von den Umständen, unter welchen es da ist. In dieser Hinsicht ist es aber von zweyerley Art. Wenn die Vernunft das Denken des Verstandes: „daß etwas sey" — zulassen,

und nicht wenigstens es in Zweifel ziehen soll; so ist ihr Bedürfniß zu denken, daß das vom Verstande Gedachte einen Grund habe, woher es sey — kurz: so ist ihr Bedürfniß zu begreifen, unüberwindlich und nöthigend, oder was gleich viel sagt: unter dieser Bedingung hat sie das Bedürfniß zu begreifen; ohne diese Bedingung aber nicht. Sie hat daher, so oft der Verstand mit Nothwendigkeit etwas als seyend denkt, und solange noch kein reflexes Bewußtseyn dieses Denkens und der davon ausgehenden Aufforderung an die Vernunft eingetreten ist, das unbedingte Bedürfniß — oder hier mag es richtiger unbedingte Nothwendigkeit heißen — zu begreifen: denn bis dahin ist ihr keine Prüfung des realisirenden Denkens des Verstandes, und folglich kein Zweifel an der Wahrheit desselben möglich, sondern sie ist bloß dem Reitze zur Thätigkeit preisgegeben, der ihr durch das nothwendige Denken des Verstandes angethan wird; und hierdurch wird sie aufs nachdrücklichste aufgefordert, nicht nur bestehen zu lassen, sondern auch selbst zu halten, was der Verstand dachte, und folglich auch dem vom Verstande gedachten Seyn einen Grund hinzu zu denken, und daraus die Möglichkeit desselben zu begreifen. [Diese vor der Reflexion vorhandene Nothwendigkeit der Vernunft für wirklich zu halten, was der Verstand als wirklich seyend denkt, scheint ihr allein durch dieses Denken des Verstandes angethan, und deswegen eine unmittelbare Nothwendigkeit zu seyn — wenigstens ist sie, und das Fürwirklichhalten wozu sie bestimmet, unvermeidlich.] Sobald aber das reflexe Bewußtseyn des Denkens des Verstandes und der davon ausgehenden Aufforderung an die Vernunft eingetreten, und so eine Prüfung dieses Denkens möglich geworden ist, hat die Vernunft nur ein bedingtes Bedürfniß zu begreifen

mehr, nähmlich unter der Bedingung: wenn die nun mögliche Prüfung entweder gar nicht angestellt, oder doch ihr Resultat, der Zweifel an der Wahrheit des Denkens des Verstandes, nicht gehört werden soll *). — Es erhellet hieraus, daß die Vernunft nur dann ihre Nothwendigkeit habe einen Grund zu denken (vielleicht auch, ihn als wirklich seyend zu halten: wenn sie den Gedanken des Verstandes „daß etwas sey" zuvor annimmt, d. h. wenn sie das gedachte Seyn zuvor als wirklich zuläßt. Die äußere Bedingung dieser Nothwendigkeit der Vernunft ist also nicht allein „daß der Verstand ein Seyn denke" sondern es gehört auch noch dazu, „daß die Vernunft annehme, was er denkt". Die Nothwendigkeit der Vernunft einen Grund zu denken — und auch, diesen Gedanken für wahr, und den gedachten Grund für wirklich zu halten: wenn anders diese ihre Nothwendigkeit zu denken auch eine Nothwendigkeit zu halten seyn sollte — ist also keine unmittelbare, wie sie gewöhnlich genannt wird, und wie sie

*) Das Resultat dieser Prüfung ist allzeit ein Zweifel an der Wahrheit des Denkens des Verstandes: denn der Verstand hat für die Wahrheit seines Denkens — und diesem folgt, so viel das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in mir bezeugt, die nicht reflectirende Vernunft in ihrem Fürwirklichhalten — nichts aufzuweisen, als seine Nothwendigkeit so zu denken, und das Zeugniß der Wahrnehmung für das Daseyn des gedachten Objectes als die Ursache dieser Nothwendigkeit. Nun kann aber die Nothwendigkeit ein Seyn zu denken an sich noch nicht die Wirklichkeit des Seyns verbürgen; und über das zweyte ist ungewiß, ob die Wahrnehmung nicht Schein statt eines wirklichen Daseyns bezeuge — dieses ist das Urtheil, was die prüfende Vernunft gestützt auf das unmittelbare Bewußtseyn meines nothwendigen Denkens jener Unmöglichkeit und dieser Ungewißheit ausspricht. —

auch §. 28 unter 2. und §. 29 am Ende noch zu seyn schien; aber sie ist nicht vermittelt durch eine Erkenntniß, sondern durch ein Halten oder Annehmen der Vernunft.

In Ansehung des Gegenstandes ist das Bedürfniß zu begreifen beschränkt auf Begreifen der Möglichkeit des Seyns, und dehnt sich nicht aus auf Begreifen des Seyns selbst. Diese Ausdehnung und Beschränkung des Bedürfnisses ergibt sich offenbar aus der Auffindung desselben (§. 29). Die Vernunft hat also nur ein Bedürfniß zu begreifen, und zwar, wie wir eben gesehen haben, vor der Reflexion ein unbedingtes und in der Reflexion bloß ein bedingtes, wie alles, was der Verstand mit Nothwendigkeit als seyend denkt, als da ist diese Welt und jedes in ihr Gegebene, möglich sey (oder wie ich es oben ausdruckte: wie es seyn könne); und nicht auch: wie es sey, rücksichtlich: geworden sey. Dieses Begreifen der Möglichkeit des Seyns wird, in sofern es durch bloßes Denken geschieht, dadurch erreicht, daß die Vernunft denkt, dasjenige, was der Verstand mit Nothwendigkeit denkt, habe einen Grund, woher es sey; denn die Möglichkeit des Seyns ist ihr ein nothwendiger Gedanke, wenn ein Grund desselben ist: dahingegen würde zu dem Begreifen des Seyns, rücksichtlich der Entstehung, erfordert, daß die Vernunft allemahl den bestimmten, eben da vorhandenen Grund dächte, und den Zusammenhang des Begründeten mit dem Grunde einsähe. Auch zu diesem vollendeten Begreifen hat die Vernunft einen in ihrer Natur gegründeten Trieb, und sie findet keine Befriedigung, solange es nicht erreicht ist; aber sie hat kein Bedürfniß dazu. Bekanntlich können wir uns ja der Befriedigung dieses Triebes, die ohnehin nur selten, und vollkommen nie, möglich ist, ohne ein nothwendiges Denken des

Verstandes verwerfen oder in Zweifel ziehen zu müssen, freywillig ganz begeben — ein offenbarer Beweis, daß dieser Trieb durch das nothwendige Denken des Verstandes noch kein Bedürfniß wird.

Was zuletzt die Weise des Begreifens angeht, so kann diese, weil das Begreifen, worüber hier die Rede ist, vielmehr nur eine Vorbereitung des Begreifens als das Begreifen selbst ist, so kann diese, sage ich, auch nur in Ansehung jener Vorbereitung angegeben werden: es kann bloß in allgemeinen Bestimmungen gesagt werden, was für einen Grund die Vernunft jedesmahl hinzu denken müsse, und wodurch dieses ihr Denken bestimmet werde. Und dann ist aus unmittelbarem Bewußtseyn dieses als Grundregel gewiß: daß die Vernunft nach Verschiedenheit des vom Verstande gedachten Seyns auch allemahl einen verschiedenen Grund dieses Seyns denken müsse. Weil nun der Verstand nicht viele und verschiedene Begriffe des Seyns (der Realität) hat, sondern nur einen einigen, welchen er aber außer dem Falle einer ungewöhnlichen Störung seiner Thätigkeit nimmer allein, sondern oft in Verbindung mit mehrern andern, die ihn näher bestimmen, und allzeit in Verbindung mit wenigstens noch zweyen, nähmlich mit dem der Eigenschaft, oder statt dessen mit dem des Zustandes, und der Substanz — die diese bedingenden nicht mit eingerechnet — anwendet; so denkt der Verstand zwar nicht mehrerley, seiner Natur nach verschiedenes Seyn, aber er denkt das, was er als seyend denkt, oft auch noch durch mehrere andere Begriffe, und in der Regel wenigstens noch durch zwey andere, nähmlich durch den der Eigenschaft oder des Zustandes und rücksichtlich durch den der Substanz, und denkt so in verschiedenen Fällen ein verschiedentlich bestimmtes Seyn: die Vernunft hat also auch nicht das eine Mahl ei-

nen in seiner Natur andern Grund zu denken, als das andere Mahl, sondern bloß einen nach den verschiedenen hinzu gekommenen Bestimmungen des gedachten Seyns verschiedentlich bestimmten. Was für einen Grund die Vernunft jedesmahl denken müsse, das kann folglich nur nach den verschiedenen Begriffen bestimmet werden, welche der Verstand außer dem Begriffe der Realität überhaupt auf das Object der Wahrnehmung noch anwandte, d. i. nach den verschiedenen reinen Verstandesbegriffen, die zur Anwendung kamen. Ich will hier so viel davon anführen, als nothwendig ist um zu sehen, wie das Denken eines Grundes dadurch verschiedentlich modifizirt werde.

Zuerst denkt der Verstand alles, was die Wahrnehmung liefert, durch den Begriff des Seyns (der Realität) — dieses geschieht überall, wo die Wahrnehmung zur Erkenntniß wird, und wo es ausbleibt, da entsteht gar keine Erkenntniß. Wenn der Verstand nur durch diesen Begriff und noch durch keinen andern gedacht hat, muß die Vernunft bloß denken, daß das vom Verstande als seyend Gedachte einen Grund habe, ohne irgend eine nähere Bestimmung dieses Grundes hinzu zu denken. Der Verstand denkt aber ferner — der Fall einer ganz ungewöhnlichen Unterbrechung seiner Thätigkeit macht allein eine Ausnahme davon —, daß alles, was wir in der Wahrnehmung unterscheiden, als Farbe — Form — Ausdehnung u. s. w. an einem Andern, und zwar als Eigenschaft oder Zustand *) dasey, und daß

*) Wenn der Verstand auf das, was er bereits als an einem Andern seyend oder als unselbstständig denkt, auch seinen Begriff der Beharrlichkeit noch anwenden muß, ist der Begriff von Eigenschaft da; wenn er aber

dieses Andere (was selbst nicht wahrgenommen wird) vor sich d. i. als Substanz, und zwar als Träger jener Eigenschaften und Zustände dasey. Hier muß die Vernunft nicht nur einen Grund denken, woher das als Eigenschaft Gedachte sey, sondern sie muß auch denken, daß dieser Grund in der Substanz dieser Eigenschaft sey — den Grund, woher das Gold so gelb, so weich und so schwer ist, muß sie in dem Golde denken —: denn nur dann, wenn in der Substanz der Grund liegt, wird die Möglichkeit des vom Verstande gedachten unselbstständigen Seyns der Eigenschaften sowohl als auch ihres unzertrennlichen Zusammenseyns mit der Substanz begreiflich. Den Grund der vom Verstande gedachten Zustände aber, z. B. des Zustandes der Flüssigkeit des Metalls — der Wärme des Wassers — der Biegsamkeit einer Glasröhre — u. s. w., muß sie sogar in einer andern Substanz, als woran diese Zustände um der Wahrnehmung willen gedacht werden müssen, denken, wenigstens einen Theilgrund derselben. Denn einmahl kann sie diese so wenig, als die Eigenschaften, durch sie selbst begründet denken, weil sie so wenig, als diese, selbstständig (vor sich seyend) vom Verstande gedacht werden; dann kann sie dieselben auch nicht durch die Substanz, woran sie nach der Wahrnehmung zu setzen sind, begründet denken, wenigstens nicht durch diese allein, weil nach dem Zeugnisse früherer Wahrnehmungen nicht sie an dieser Substanz waren sondern ihr Gegentheil, weil sie folglich nicht unzertrennlich sondern

---

den entgegengesetzten des Wechsels darauf anwenden muß, entsteht der Begriff des Zustandes. — Bey den innern Wahrnehmungen hat er keine Eigenschaften sondern nur Zustände des Ich zu denken.

bloß vorübergehend mit ihr in Verbindung gefunden werden: sie muß sie also erst als geworden und zweytens als durch eine andere Substanz geworden (oder begründet) denken, wenigstens zum Theile durch eine andere. [Diejenige Substanz, welche den Grund eines solchen Zustandes enthält, und durch dieses Denken der Vernunft gefordert wird, ungeachtet wir sie nicht kennen, wird, in sofern sie diesen Grund enthält, die (bewirkende) Ursache, und der Zustand selbst, dessen Grund sie enthält, die Wirkung genannt *). Wir sehen also hier den Begriff der Ursache und Wirkung als eine besondere Art von dem Begriff des Grundes und des Begründeten, und folglich als einen Vernunftbegriff.] — In dem bisher betrachteten Falle: wo wir bloß die Wahrnehmung des Zustandes einer Substanz setzten, und deswegen auch mit dem Verstande nichts als das Daseyn dieses Zustandes zu denken hatten — war die Vernunft nur genöthigt zu denken, daß eine andere Substanz als Ursache dieses Zustandes da sey, ohne eine bestimmte andere Substanz als diese Ursache denken zu müssen. Oft muß sie aber auch eine bestimmte andere Substanz als Ursache denken; und das überall

*) Nicht selten enthält diejenige Substanz, welche der Träger des Zustandes ist, auch den Grund desselben, und ist so selbst dessen Ursache; jedoch kann sie, wie aus dem Obigen genug erhellet, in der Regel nur einen Theilgrund enthalten, und daher bloß Mitursache seyn, wie wir das denn gewöhnlich auch über das Ich und dessen Zustände denken: wo sie den ganzen Grund selbst enthalten und sonach die ganze Ursache seyn sollte, müßte die Vernunft sie als freye Ursache und den Zustand von ihr als freyer Ursache absolut angefangen denken.

da, wo wir unmittelbar vor der Wahrnehmung des Zustandes an dem Einem das Thun oder wenigstens doch die Erscheinung eines Andern wahrnehmen, und wo wir uns dann daneben bewußt werden und denken müssen, daß wir den Zustand des Einen gleich wahrnehmen und als seyend denken müssen, nachdem wir das Thun oder doch die Erscheinung des Andern wahrgenommen und als seyend gedacht haben, und daß wir jenen nicht vor diesem wahrnehmen und seyend finden können; wie das z. B. der Fall ist mit dem Druck der Hand auf die weiche Wachskugel und der sich zeigenden Vertiefung in der Kugel — mit dem Schlag und dem nachfolgenden Schmerz — mit dem Regen und dem Naßwerden — mit dem Aufgange der Sonne und der Tageshelle — u. s. w.; also, wie es der Fall ist in alle den Fällen, woran eines jeden Menschen Vernunft den Begriff der Ursache und Wirkung unstreitig zuerst bildet. Die Vernunft muß in solchen Fällen außer der Möglichkeit des vom Verstande gedachten Zustandes auch die Möglichkeit der ebenfalls gedachten Unabänderlichkeit der Folge des Zustandes an dem Einen auf das Thun, rücksichtlich auf die Erscheinung des Andern, begreifen; und darum muß sie dann, weil sie das aus nichts Anderm begreifen kann, in dem Handelnden oder doch Vorhergehenden den Grund von der Entstehung des nachfolgenden und bereits als geworden gedachten Zustandes des Andern denken, d. h. sie muß die handelnde oder doch früher erscheinende Substanz als die Ursache des auf ihr Thun oder Erscheinen folgenden Zustandes der andern denken. *)

*) Für einige Leser glaube ich hier anmerken zu müssen, daß aus dem Begriff der Ursache ohne neue Wahrnehmung

So verschiedentlich muß die Vernunft den Grund denken, wenn sie eine Eigenschaft, und wenn sie einen Zustand zu begründen hat: worin muß sie aber den Grund denken, wenn das zu Begründende Substanz ist — denkt ja der Verstand auch mit Nothwendigkeit, daß Substanzen seyen? Solange sich mit der gegenwärtigen Wahrnehmung nichts verbindet, was den Verstand nöthigt, die gedachte Substanz auch noch durch andere Begriffe zu denken; muß die Vernunft bloß denken, daß die gedachte Substanz einen Grund ihres Seyns habe, ohne alle Bestimmung, ob sie diesen Grund in sich selber oder in einer andern Substanz habe. Und wenn die Vernunft auch aus eigener Machtvollkommenheit eine Untersuchung hierüber anstellen, und entscheiden wollte, müßte sie, um diese Entscheidung zu geben, doch immer darauf zurückgehen: ob der Verstand die Substanz, welche er denkt, noch durch andere Begriffe näher zu bestimmen genöthigt sey, oder nicht. Oft ist aber der Verstand hierzu wirklich genöthigt: es verbindet sich nähmlich nicht selten mit der gegenwärtigen Wahrnehmung die Erinnerung eines früher Wahrgenommenen, und das Bewußtseyn, was beyde verknüpft, nöthigt dann den Verstand auf die gedachte Substanz auch noch seinen Begriff der Folge

---

und ohne neues Denken des Verstandes' die Vernunft den Begriff der Kraft ableiten müsse, und daß sie überall da eine Kraft denken und als wirklich seyend halten müsse, wo sie eine Ursache denkt und als wirklich hält. Die Vernunft kann nähmlich nicht begreifen, wie etwas verursachend seyn könne, ohne zu handeln; und wie etwas handeln könne, ohne thätig zu seyn; und wie etwas thätig seyn könne, ohne ein Prinzip der Thätigkeit d. i. ohne Kraft in sich zu haben.

anzuwenden — so folgt ihm der Apfel nach dem Baume der ihn trug, das Kind nach den Eltern die es erzeugten, u. s. w. In diesem Falle muß die Vernunft denken, daß der Grund der Substanz, welche der Verstand mit Nothwendigkeit als die nachfolgende denkt, in derjenigen sey, welche er als die vorhergehende denken muß — auf gleiche Weise, wie das unmittelbar hier vorher unter denselben Umständen über den Grund der Zustände nachgewiesen ist *).

*) Wenn hier einer behauptet, daß es gar keine Substanzen gebe, worauf der Verstand seinen Begriff der Folge anwenden müsse, und welche die Vernunft deswegen als geworbene und zwar als durch die ihnen vorhergehenden geworbene zu denken genöthigt sey, sondern daß diese so genannten neuen Substanzen in der That nur neue Zustände schon gewesener Substanzen seyen; oder w. d. i. wenn einer behauptet, daß die Erfahrung uns keine Entstehung einer Substanz sondern überall nur Veränderung schon früher gewesener Substanzen d. i. überall nur Entstehung neuer Zustände bezeuge; daß also auch die Vernunft durch kein um der Erfahrung willen nothwendiges Denken des Verstandes jemahls in dem Falle sey, eine Substanz durch eine andere Substanz begründet denken zu müssen, sondern daß alles derartige Denken zu der vorher angegebenen Begründung der Zustände gehöre: — so bin ich weit entfernt, dieser Behauptung zu widersprechen; sondern ich habe das über diesen Gegenstand Gesagte bloß deswegen hier eingerückt, um nicht in dem Stufengange des nothwendigen Denkens (Begreifens) der Vernunft eine scheinbare Lücke zu lassen. Und außer dem sollte das hier Gesagte dazu dienen, das nothwendige Verhalten der Vernunft zu erkennen, wenn sie einmahl noch — freylich nicht mehr durch ein nothwendiges Denken des Verstandes, sondern durch ihr eigenes nothwendiges Denken

Sollte aber die Vernunft je genöthigt seyn, eine gedachte Substanz als eine nichtgewordene zu denken — zwar kann der Verstand zu diesem Gedanken durch keine Wahrnehmung genöthigt den Anlaß geben, aber die Vernunft kann wohl in dem Fortgange ihres Begreifens, wo sie Ursachen von Ursachen denken muß, ohne ein solches vorläufiges Denken des Verstandes zu dem Begriff eines einigen Nichtgewordenen hingetrieben werden — so würde die Vernunft von dieser einigen nichtgewordenen Substanz denken müssen, daß sie den Grund ihres Seyns in sich selber habe, und also durch nichts außer sich bedingt sey. Die Vernunft müßte also hier den Begriff des Unbedingten (des Absoluten) bilden, und ihn zu dem Begriff der substantialen Ursache hinzu fügen. Der Begriff des Unbedingten ist der höchste, wessen die Vernunft für ihr Begreifen bedürfen kann, und also der höchste, welchen sie bilden kann. Das durch sich selbst begründete oder unbedingte Seyn, was die Vernunft auf dieser Stufe denken müßte, muß sie denken als ein nothwendiges Seyn, d. i. als ein Seyn an dessen Stelle ein Nichtseyn unmöglich wäre: dahingegen muß sie alles von außenher begründete

---

(und Halten) — genöthigt würde, eine unserer Erfahrung schon vorhergegangene Entstehung einer oder mehrerer Substanzen zu denken (und vielleicht auch für wirklich zu halten) — denn die Behauptung der alten Philosophen „daß keine Substanz absolut entstehen könne", welche die Rücksicht auf diesen Fall ausschließen müßte, ist unerweislich und sogar offenbar falsch, wenigstens in dem Sinne verstanden, in welchem sie der hier angegebenen Aussicht widersprechen würde, wie ich das näher zu zeigen anderswo noch Gelegenheit finden werde.

oder alles bedingte Seyn — und ein solches Seyn muß sie allem Gewordenen zulegen — als ein zufälliges Seyn denken, d. i. als ein solches an dessen Stelle wohl ein Nichtseyn möglich wäre.

Anmerkung 1. Weil die Vernunft, wie sich hier gezeigt, nicht allzeit mit demselben Grunde das vom Verstande oder auch von ihr selbst gedachte Seyn begründen kann, sondern nach Verschiedenheit des gedachten Seyns auch eines verschiedentlich bestimmten Grundes bedarf; oder was dasselbe sagt: weil nicht jeder Grund für jeden Fall, rücksichtlich nicht jede Ursache für jeden Fall hinreicht: so ist es nicht unrecht, wie das viele meinen, sondern bestimmter gesprochen, wenn wir den Satz vom Grunde so ausdrucken: „Alles, was ist, muß einen zureichenden Grund haben, woher es sey"; und wenn wir in Uebereinstimmung hiermit den Satz von der bewirkenden Ursache (das Causalitäts-Prinzip) so ausdrucken: „Alles, was geschieht oder wird, muß seine hinlängliche Ursache haben".

Anmerkung 2. Weil die Vernunft als Vermögen zu begreifen — und in sofern sie theoretisch ist, zeigt die Psychologie in ihr kein anderes Vermögen mehr — keinen höhern Begriff haben kann, als den des Unbedingten (Absoluten), wovon wir jedoch noch nicht gesehen haben, ob sie ihn bilden müsse: so können wir hier nun die vorzüglichsten Begriffe der theoretischen Vernunft, weil diese uns vorgekommen sind, aufzählen. Sie sind der Ordnung nach, wie sie höher sind, oder sich doch voraussetzen, folgende:

1. Der Begriff des Grundes, und der dadurch mit gegebene des Begründeten.

2. Der Begriff des durch ein Anderes Begründeten oder des Bedingten.

3. Der Begriff der (bewirkenden) Ursache *), und der dadurch mit gegebene der Wirkung **). — Ursache heißt das begründende Andere und das dadurch Begründete heißt Wirkung, wenn dieses eine andere Substanz ist als jenes, oder wenn es, falls es nicht Substanz ist, sich an einer andern

---

*) Ich sage (bewirkende) Ursache zum Unterschiede von der Redensart, worin Ursache für erste oder auch für ursprüngliche Sache genommen wird, und wo dann das Correlatum nicht Wirkung sondern Folgesache ist. Der Begriff von Ursache ist dann Verstandesbegriff. Ein solcher war auch der Begriff von Ursache, welchen man in der alten Metaphysik gar häufig gab: „Ursache ist das, worauf, wenn es vorhergegangen ist, ein Anderes folgt, welchem aber dieses Andere nicht vorhergeht". Dieser Begriff enthält noch nichts, was nicht der Verstand, durch die Wahrnehmung und Erinnerung bestimmet, schon denkt, auch den zweyten Theil desselben nicht ausgenommen. Wenn Kant diesen Begriff dadurch berichtigen wollte, daß er sagte: „worauf ein Anderes nothwendig folgt"; so erreichte er dadurch noch gar nicht den Vernunftbegriff der Ursache, welchen ich hier in seiner Entstehung vorgewiesen habe, und wessen die Metaphysik bedarf: sondern Kant verband auf solche Weise nur den Vernunftbegriff der Nothwendigkeit mit dem Verstandesbegriffe der ersten Sache, und dichtete so einen neuen Begriff, der weder Vernunft- noch Verstandesbegriff war.

**) Für Wirkung sind Werden — Anfangen — Entstehen besondere Nahmen, welche keine Beziehung auf das Correlatum Ursache mit einschließen.

Substanz befindet als an der, welche es begründet oder begründen hilft; — oder dafür das, was dieses aus der Entstehung des Begriffes abgezogene Merkmahl eigentlich bezeichnet: das Begründende heißt dann Ursache und das Begründete Wirkung, wenn die Vorstellung des Begründenden nicht die Vorstellung des Begründeten schon einschließt, und wenn also das Begründete mit dem Begründenden nicht schon ist sondern dadurch hervorgebracht wird; — oder worein dies wieder übergeht: der thätige Grund heißt Ursache, und das nur aus einem thätigen, keines Weges aber auch aus einem ruhenden Grunde als möglich zu begreifende Begründete heißt Wirkung.

4. Der Begriff der Kraft. — Wenn die Vernunft durch ihren Begriff der Ursache etwas denkt, und wenn sie dann das Verursachen selbst wieder begreifen soll, so muß sie einen Grund denken, wodurch die Ursache Ursache werden könne, und muß deswegen den Begriff dieses Grundes d. i. den Begriff der Kraft bilden.

5. Der Begriff des durch kein Anderes mehr, sondern durch sich selbst Begründeten, oder des Unbedingten (Absoluten).

Wenn die Vernunft durch den Begriff des Bedingten etwas denkt, kann sie den neuen Begriff des Zufälligen, und wenn sie durch ihren Begriff des Unbedingten etwas denkt, kann sie den neuen Begriff des Nothwendigen bilden.

Eigentlich hat also die Vernunft, sofern sie theoretisch ist, nur den einzigen Begriff des Grundes.

§. 31.

Was ist nun das im unmittelbaren Bewußtseyn gegebene und nunmehr ausführlich vorgelegte, bisher so genannte nothwendige Denken eines Grundes? ist es bloß ein nothwendiges Denken, daß das vom Verstande gedachte Seyn einen Grund habe; oder ist es zugleich ein eben so nothwendiges Fürwahrhalten? Was muß es seyn um der Quelle willen, woraus es entspringt; oder w. d. i. was wird erfordert, die Möglichkeit des vom Verstande gedachten Seyns zu begreifen, welche die Vernunft begreifen muß, wenn sie nicht an der Wirklichkeit des gedachten Seyns zweifeln, sondern selbst halten soll, was der Verstand denkt? wird dazu ein bloßes Denken, daß es einen Grund habe, erfordert, oder auch ein Fürwahrhalten dieses Gedanken und so ein Fürwirklichhalten des gedachten Grundes — der Gedanke eines Grundes, oder ein Grund? Es kann nichts leichter seyn, als diese Frage zu beantworten; und gewiß würde man sich in der Beantwortung derselben niemahls einander widersprochen haben, wenn man die Frage selbst nur in dieser ihrer Beziehung auf das Bedürfniß der Vernunft zu begreifen und auf die Umstände, unter welchen dieses Bedürfniß da ist, vor sich gebracht hätte.

Das Bedürfniß der Vernunft ist, wie wir bisher erkannt haben, das Bedürfniß zu begreifen, wie dasjenige möglich sey und so möglich sey, was der Verstand als wirklich seyend und als so seyend denkt, und was sie selber als wirklich seyend und als so seyend hält. Ich sage: „und was sie selber als wirklich seyend und als so seyend hält": denn ohne dieses ungezweifelte Halten ihrerseits finden wir, wie ebenfalls ausführlich vorgekommen, im Bewußtseyn kein Bedürfniß der Vernunft vor zu begreifen, wie das gedachte Seyn

möglich sey; also auch kein Bedürfniß einen Grund zu denken. Wo also die Vernunft genöthigt ist, einen Grund zu denken, da hat sie selber zuvor ein wirkliches Seyn angenommen; und sie denkt nicht den Grund, um die Möglichkeit eines vom Verstande bloß als wirklich gedachten sondern um die Möglichkeit eines von ihr selber als wirklich angenommenen Seyns zu begreifen. Kann nun aber die Vernunft begreifen, wie etwas in der That wirklich seyn könne, wenn sie nur denkt, es habe einen wirklich vorhandenen Grund, und wenn sie darneben einräumt, in der That möge dieser Grund aber wohl nicht daseyn? Kann die Vernunft z. B. begreifen, wie es möglich sey, daß der Ofen wirklich dastehe, wenn sie bloß denkt, er sey von jemand dahin gesetzt worden, wenn sie diesen ihren Gedanken aber nicht zugleich auch für wahr hält? Läßt sich aus einem bloßen Gedanken, den ich habe, einsehen, wie es möglich sey, daß etwas Wirkliches außer meinem Gedanken dasey, und so dasey? Nicht den Gedanken einer Ursache, sondern eine in der Wirklichkeit vorhandene Ursache — oder allgemein: nicht den Gedanken eines Grundes sondern einen in der Wirklichkeit vorhandenen Grund muß die Vernunft haben, wenn sie begreifen soll, wie etwas wirklich seyn könne — dieses ist so offenbar, daß alle fernere Auseinandersetzung überflüssig seyn würde.

Daß die übrigen Denkgesetze, welche bloß Gesetze für den Verstand sind, nur ein nothwendiges Denken und nicht auch selbst schon ein nothwendiges Fürwahr- und Fürwirklichhalten in uns bestimmen, ist allein daraus offenbar, weil die Vernunft allein, wie sich bisher gefunden hat, Vermögen zu begreifen ist, und weil

das Fürwahr- und Fürwirklichhalten einzig durch das Bedürfniß zu begreifen in uns bestimmet wird, wie sich ebenfalls gefunden hat.

Aber für unsern Zweck „ein nothwendiges Fürwahrhalten und so eine Wirklichkeit zu finden" haben wir hierdurch nichts gewonnen. Eben die Umstände, welche nach dem vorig. §. erforderlich sind, damit die Vernunft das Bedürfniß zu begreifen habe, und welche so offenbar zeigen, daß das bisher so genannte nothwendige Denken der Vernunft allzeit ein eben so nothwendiges Fürwahrhalten dieses Denkens und Fürwirklichhalten des Gedachten mit sich führe, eben diese Umstände zeigen auch zugleich, daß wir in diesem Wege, nachdem die Reflexion eingetreten — und auf den Zustand der Reflexion bezieht sich ja alle unsere Frage — das nothwendige Fürwahrhalten und so die gesuchte Wirklichkeit nicht finden können. Nach dem vorig. §. hat nähmlich die Vernunft, wie so eben noch wiederholt worden, nur dann ein Bedürfniß zu begreifen, und folglich ein Bedürfniß einen Grund zu denken, und diesen Gedanken für wahr und den gedachten Grund für wirklich zu halten: wenn sie hält, daß das wirklich dasey, was der Verstand als wirklich daseyend denkt; und sie hat dieses Bedürfniß nicht mehr, sobald sie die Wirklichkeit des vom Verstande gedachten Seyns bezweifelt. Dieses, Alles bedingende Fürwirklichhalten der Vernunft ist aber höchstens in uns da vor der Reflexion; sobald aber die Reflexion eintritt, und die Vernunft das realisirende Denken des Verstandes in Untersuchung nimmt, muß sie so wenig mehr für wirklich halten, was der Verstand als wirklich denkt, daß sie vielmehr die Wahrheit dieses Denkens des Verstandes noth-

wendig bezweifeln muß, wie das beydes wieder im vorig. §. vorgekommen ist; und es kann dieser Zweifel bloß durch ein ihr widersprechendes und daher vor ihrem Richterstuhle verwerfliches entgegengesetztes Wollen zurückgewiesen, nicht aufgehoben werden. In der Reflexion — und auf den Zustand der Reflexion kommt Alles an — ist die Vernunft also gar nicht genöthigt einen Grund zu denken, folglich auch nicht den Gedanken eines Grundes für wahr und einen gedachten Grund für wirklich zu halten. Es kann demnach, ungeachtet die Vernunft nirgends einen Grund bloß denken sondern ihn auch jedesmahl für wirklich halten muß, doch gar nicht mehr die Frage seyn, ob die reflectirende Vernunft je zum Fürwahr- und Fürwirklichhalten genöthigt sey, als nur unter der Bedingung noch:

„Wenn wirklich vor der Reflexion schon ein Für-
„wirklichhalten in uns gegeben ist, wie das §. 30
„schien; und wenn dieses Fürwirklichhalten in der
„Reflexion unwiderruflich ist, wovon §. 30, wenig-
„stens auf den Grund des unmittelbaren Be-
„wußtseyns der Sache in uns, das Gegen-
„theil geurtheilt werden mußte."

Denn unter dieser Bedingung, aber unter keiner andern, muß die Vernunft auch in der Reflexion noch denken, daß das vom Verstande als seyend Gedachte einen zureichenden Grund des Seyns habe; und weil dieses ihr Denken allzeit ein Fürwahrhalten des Gedanken und ein Fürwirklichhalten des Gedachten mit sich führt, so muß sie auch den gedachten Grund für wirklich seyend halten, und auf solche Weise zu der ihr ohne Reflexion gegebenen Wirklichkeit in der

Reflexion eine neue, nähmlich die des gedachten Grundes, hinzu thun.

§. 32.

So ist denn auch im Wege der Vernunft das Ziel, wornach wir jagen, nicht zu erreichen, wenigstens in der bisher versuchten Weise nicht. Zwar nicht aus dem Grunde, welchen man so gewöhnlich irrig vorgibt: weil die Vernunft, wie der Verstand, ihrer Natur nach bloß denkend sey, und also ihren Satz vom Grunde bloß denken müsse; denn sie ist, wie der Verstand, Denkvermögen, aber sie ist auch, was der Verstand nicht ist, Wahrheits- und Wirklichkeitsvermögen, wie das hier aus derselben Quelle, woraus man das Gegentheil beweisen will, klar gezeigt ist: sondern aus dem Grunde, weil sie, je vorsichtiger sie Wahrheit und Wirklichkeit sucht, desto weniger eine finden kann, außer wenn ihr vor allem Suchen schon eine Wirklichkeit gegeben ist. Wenn ihr die erste Wirklichkeit gegeben ist, kann sie die zweyte, und wir sehen noch nicht, wie viele andere wohl finden; oder w. d. i. wenn sie vor aller Reflexion zu dem ersten Fürwirklichhalten und zwar unwiderruflich bestimmet ist, kann sie, wenn gar keine Reflexion entsteht, und auch, wenn sie entsteht, zu dem zweyten, und wir können es noch nicht absehen, zu dem wievielsten wohl fortgehen: aber auf keine andere Weise — das ist das Resultat dieses Absatzes. Ob vor aller Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben sey und ob dieses in der Reflexion unwiderruflich sey, das ist also nun die ausschließende Bedingung der Wahrheit und Wirklichkeit für uns, wenigstens dann, wenn uns die Entschiedenheit darüber angethan und nicht mit Freyheit angenommen wer-

den soll (§. 14): denn nach den früher versperrten Wegen der Einbildungskraft und des Verstandes war einzig der jetzt untersuchte Weg der Vernunft noch übrig, und auch dieser ist nun verschlossen, wenn nicht diese Bedingung noch Statt hat, ungeachtet auch das §. 30 auf den Grund des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns schon verneinet worden.

§. 33.

Anmerkung. Wenn ich die Frage dieses Absatzes nicht aus dem Grunde gleich niederschlug: weil wir in Widerspruch mit dem vorig. Abs. dem unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns objectiv vertrauen müßten, um die etwa in uns vorhandene unmittelbare Nothwendigkeit zum Fürwahrhalten gewahr zu werden — denn gewahr werden müssen wir sie doch, wenn wir um ihretwillen, ich will nicht sagen, für wahr halten sollen, sondern wenn wir in der Reflexion über dieses Fürwahrhalten uns rechtfertigen und dabey beharren sollen —: so that ich dieses deswegen nicht, um hier manches wenigstens problematisch lehren zu können, was an seinem Orte (im nächst folgenden Absatze) verbindlich und dann die Grundlage der Metaphysik werden wird. Ich sage: um wenigstens problematisch lehren zu können: denn auch alle Beweise dieses Absatzes sind ursprünglich aus dem unmittelbaren Bewußtseyn genommen, und sind deswegen, wie die objective Gültigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns selbst, hier noch Problem; und sie würden das seyn, woher sie auch immer genommen seyn möchten, weil wir noch gar keinen Weg zu einem sichern Fürwahrhalten gefunden haben. Aber alles hier Gesagte

sollte nach meiner Absicht vor der Hand auch nur für diejenigen verbindlich seyn, und sie widerlegen, welche voraussetzungsweise und also unphilosophisch dem unmittelbaren Bewußtseyn vertrauen, und dann entweder ein Fürwahr- und Fürwirklichhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit, das in der Reflexion Statt habe, vertheidigen, wie das so viele Realisten thun; oder das Gegentheil von den hier vorgetragenen und aus dem unmittelbaren Bewußtseyn bewiesenen Lehren über das Vernunftvermögen im Menschen behaupten, wie das so viele Idealisten thun; und außer dem sollte es uns selbst, wo möglich, den Weg weisen zur fernern Untersuchung — und diesen Nutzen können wir davon ziehen, und zwar in gleichem Maße, wenn es problematisch, als wenn es entschieden wahr ist.

Vierter Absatz:

Ist vor aller Reflexion schon ein unwiderrufliches Fürwirklichhalten in uns gegeben? und ist das dadurch in der Reflexion vermittelte Fürwirklich- und Fürwahrhalten anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

§. 34.

Ich finde mich in keinem Falle, wo ich mir mit Nothwendigkeit — unmittelbarer oder mittelbarer — etwas zu erkennen scheine, im Selbstbewußtseyn bloß erkennend, sondern ich finde mich in jedem solchen Falle allemahl auch das Erkannte (vom Verstande Gedachte) für wirklich hal-

tend. Bloß in Fällen des nicht nothwendigen oder des nur sogenannten Erkennens, wo ich nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns die Vorstellungen die ich anschaue, weiß und denke, ohne daß mich etwas dazu nöthigte, erschaffe, finde ich mich erkennend, ohne mich zugleich auch das Erkannte für wirklich haltend zu finden. Ich finde also, so oft ich erkenne, die Erkenntniß aber nicht in ihrem Ursprunge schon ein Machwerk der Einbildungskraft oder doch das nach Vorschrift des Willens wirkenden Verstandes ist, das Fürwirklichhalten des Erkannten in mir, ohne daß ich, nachdem ich die Erkenntniß weiß, (so viel ich mir bewußt werde) noch irgend etwas erst thäte, dieses Halten heranzubringen; ja auch, ohne daß ich, wenn ich auch wollte, irgend etwas erst thun könnte, es heranzubringen oder es zu verhindern: denn mit dem Bewußtseyn des Erkennens ist zugleich auch das Bewußtseyn des Haltens schon da. Man nehme nur jeden beliebigen Fall des Erkennens durch den äußern oder innern Sinn oder durch nicht willkührliche erschaffene Begriffe vor, und man wird finden, was ich sagte.

Offenbar ist dieses Fürwirklichhalten auch vor aller Reflexion in mir gegeben: denn mit dem ersten Bewußtseyn, mit dem Bewußtseyn, „daß ich erkenne", wovon alle Reflexion anfängt, ist auch das Bewußtseyn schon da, „daß ich das Erkannte für wirklich halte". Und es ist auch im vollkommensten Sinne ein mir nothwendiges Halten und nicht nur ein so beliebtes Annehmen: denn was in mir gegeben ist, ehe ich etwas dazu thun kann, es heranzubringen oder es zu verhindern, was ich beym ersten Anfange der Reflexion in mir schon vorfinde, das ist mir mehr, als jedes andere, ohne mich angethan, und also mir unvermeidlich und nothwendig. Dieses Fürwirklichhalten ist

deswegen gerade in derselben Weise in mir gegeben, und ist mir in demselben Maße nothwendig, wie mein Wissen und Denken im Falle der sinnlichen Anschauung.

Durch dieses Halten lebt ein jeder, weil es mit alle unserm eigentlichen Erkennen auf dieselbe Weise vergesellschaftet ist, bey jedem Schritt und Tritt, ohne daß er es sucht, in einer wirklichen Welt, statt er sich durch sein Erkennen allein überall in einer bloß gedachten oder scheinbaren Welt befinden würde; und er hat nun jene so nothwendig, als diese. — Wie sicher wir aber fahren bey diesem Halten, und wie sehr wir uns also wohl dazu verlassen dürfen, daß in uns und außer uns eine Wirklichkeit sey; darüber kann, solange die Reflexion fehlt, gar die Frage nicht kommen, weil diese Frage erst durch die Reflexion über das Halten möglich wird: und wenn die Reflexion über das Halten auch eintritt, und diese Frage möglich macht, so ist — wenn anders das Halten da noch unwiderruflich bestehen bleibt — diese Frage wenigstens nichtig und jede Antwort auf dieselbe für die Sache gleichbedeutend, wie wir das §. 26 über jedes durch Nothwendigkeit in uns bestimmte Fürwahrhalten, und darin auch über jedes andere nothwendige Halten in uns, bereits eingesehen haben. In dieser Hinsicht kommt es also einzig auf den zweyten Theil unserer Frage an: ob dieses Fürwirklichhalten nach eingetretener Reflexion unwiderruflich sey. Ehe wir aber dazu übergehen, müssen wir doch zuvor noch zurücksehen, ob denn der erste Theil erforderlicher Maßen beantwortet sey: ob wir nähmlich durch das Gesagte gewiß geworden seyen, daß vor aller Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben sey. Denn ohne vollkommen gewiß, oder richtiger: ohne

völlig entschieden zu seyn, über das wirkliche Daseyn desselben vor der Reflexion, d. i. ohne ein nothwendiges Fürwirklichhalten dieses Fürwirklichhaltens, kann nach Unwiderruflichkeit desselben in der Reflexion gar nicht gefragt werden, wenigstens würde eine solche Frage da bloß Frage seyn nach Unvertilgbarkeit eines Scheins. Wenn wir also bloß wissen und denken müßten, daß vor der Reflexion ein Fürwirklichhalten in uns gegeben wäre, wie das nach dem Gesagten noch wohl scheinen könnte; so wäre dieses Fürwirklichhalten selbst und seine Unwiderruflichkeit in der Reflexion, wenn anders auch diese gedacht werden müßte, für unsern Zweck ganz gleichgültig: wir hätten dann an ihm bloß ein neues Object unsers nothwendigen Wissens und Denkens gewonnen, und wir ständen noch in dem vorigen geschlossenen Kreise des nothwendigen Denkens, bloß das Neue erkennend, daß wir in jedem Falle eines nothwendigen Erkennens uns auch als das Erkannte haltend wissen und denken müßten.

§. 35.

Ich finde dieses Fürwirklichhalten in mir durch das unmittelbare Bewußtseyn desselben, und nicht anders; und ich finde es zugleich mit dem Erkennen, auf dessen Object es sich bezieht, d. i. da, wo alle Reflexion erst anfängt, und also, ehe ich etwas thun oder vermeiden konnte, damit es entstände oder nicht entstände. Ich muß daher über dieses Halten, wie über alles Andere, was das unmittelbare Bewußtseyn als eine Sache in mir bezeugt, wissen und denken, daß es in mir sey, und zwar, daß es beym Anfange der Reflexion schon in mir sey — durch eben dieses Wissen und Denken finde ich es. Muß ich aber sein Daseyn

ir mir, und zwar sein Daseyn beym Anfange der Reflexion schon, bloß wissen und denken? Wenn dieses der Fall ist, so kann ich mich im zweyten Bewußtseyn — denn das kann die Antwort auf diese Frage erst geben — nicht entschieden finden über das Daseyn dieses Fürwirklichhaltens in mir, sondern ich kann mich nur genöthigt finden den Schein desselben zu haben, wie das der ganze zweyte Absatz gelehrt hat; und ich bin dann durch dieses in mir erscheinende Halten noch nicht aus dem bloßen Denken heraus und in eine Wirklichkeit hinein gekommen. Aber das zweyte Bewußtseyn zeigt mir nicht bloß jenes nothwendige Wissen und Denken, sondern ich werde mir in demselben zugleich auch eines in mir schon vorhandenen — und also gewiß nicht mehr abzuhaltenden — Fürwirklichhaltens des Gewußten und Gedachten, d. i. eines mir unvermeidlichen oder nothwendigen Haltens jenes Haltens, mit bewußt: wie ich überhaupt mit allem nothwendigen Erkennen im Bewußtseyn desselben das Halten des Erkannten schon vergesellschaftet finde. Freylich finde ich auch dieses zweyte Halten wieder nur durch das unmittelbare Bewußtseyn desselben: aber sobald ich gewahr werde (mir bewußt werde), daß ich es in mir wissen und denken muß, finde ich auch zugleich das Halten des Gewußten und Gedachten schon wieder mit vor — und so ins Unendliche. Sobald ich also das unmittelbare Bewußtseyn — das nothwendige Wissen und Denken — meines Fürwirklichhaltens in mir gewahr werde, treffe ich auch jedesmahl in Verbindung mit diesem Wissen und Denken das Fürwirklichhalten dieses Fürwirklichhaltens in mir schon an; oder w. d. i. sobald ich weiß, daß ich ein Fürwirklichhalten in mir weiß, weiß ich auch zugleich schon, daß ich

dieses Fürwirklichhalten in mir für wirklich halte. Ich halte sonach das in mir und außer mir Erkannte — unmittelbar und mittelbar Erkannte — nicht nur mit der vollendetesten Nothwendigkeit für wirklich, und denke dann bloß mit Nothwendigkeit, daß ich es mit Nothwendigkeit so halte: sondern ich halte wieder mit derselben Nothwendigkeit, daß ich es mit Nothwendigkeit so halte. So habe ich mich denn in der That aus dem Kreise des nothwendigen Denkens hinaus gefunden, und habe den Standpunkt des nothwendigen Haltens erreicht; und lebe nun — wenigstens, solange ich den Grund meines Haltens nicht untersuche — mit gleicher Nothwendigkeit in einer wirklichen Welt, als womit ich mich durch das bloße Erkennen in einer scheinbaren Welt befand.

Aber sey dieses auch: das Fürwirklichhalten, was ich habe, ist doch bloß subjectiv; das ist das erste bloß, das ist auch das zweyte — das Halten des Haltens —, und das ist auch das wievielste andere bloß: wie kann es also hinreichen, Gewißheit zu geben von dem objectiven Daseyn des Erkannten? wie kann insbesondere das zweyte Halten hinreichen, von dem objectiven Daseyn des ersten in uns Gewißheit zu geben? ist doch nicht deswegen das erste wirklich in uns, weil wir mit dem zweyten es als in uns seyend halten müssen. —. Zuerst muß ich bemerken, in welchem Sinne man hier das subjectiv nehme, daß nähmlich dabey gedacht werde „mein Halten sey doch bloß etwas in mir (im Subjecte)"; und daß nur in diesem Sinne des Wortes die Einwendung Grund habe. Wenn dieses bemerket ist, wird folgende Antwort nichts mehr vermissen lassen. Mein Halten des Erkannten kann allerdings von dem objectiven Daseyn des Erkannten keine andere Gewißheit geben, als die ist: daß ich (das Subject) das Erkannte für

objectiv seyend halten muß; oder nach jener Bedeutung des Wortes subjectiv: es kann von dem objectiven Daseyn des Erkannten keine andere, als die höchste subjective Gewißheit geben. Wer aber nur selbst weiß was er will, wird auch nach keiner andern Gewißheit fragen; nicht nur, weil sie nicht erreichbar ist, sondern auch, weil sie ein Widerspruch für des Menschen Denken ist: oder kann ein Subject anders gewiß seyn, als daß es gewiß ist? d. h. als daß es selbst, das Subject, gewiß ist? Müßte es ja, um objectiv gewiß zu seyn [verstehe das objectiv in Uebereinstimmung mit dem hier zu nehmenden Sinne von subjectiv], nicht mehr Subject seyn und als solches gewiß werden, sondern auch das Object seyn, und als solches gewiß werden können: und doch muß nach unserm Begriff von Gewißheit — oder welchen passendern Ausdruck wir dafür wählen möchten — alle Frage nach Gewißheit auf das Subject (auf das Ich) bezogen werden, und es ist ein Widerspruch sie auf das Object beziehen zu wollen. Was der Mensch in dieser Hinsicht wünschen kann — und wer wünschet das nicht! — ist dieses: daß seine höchste Gewißheit von dem Objectiven, sein nothwendiges Fürwirklichhalten (welches allzeit ein subjectives d. i. im Subjecte ist, seyn und bleiben muß) auch das Seyn der Objecte nothwendig einschlösse, voraussetzete oder nach sich zöge, und es nicht immer noch möglich ließe, daß das an sich nicht sey, was er als seyend halten muß; aber ein solches objectivirendes Halten, was jedoch nicht mehr ein Halten des Seyns sondern das Seyn selbst wäre, ist nicht des Menschen Antheil, und kann das nicht seyn, wenn der Mensch nicht die Welt erschaffet sondern sie vorfindet. Hieraus darf aber niemand folgern, daß uns also das nothwendige Halten

keine größere Gewißheit gebe, als das nothwendige Wissen und Denken (Erkennen). Denn mit dem nothwendigen Erkennen besteht noch die Möglichkeit, das Gegentheil zu halten; mit dem nothwendigen Halten aber nicht. Wo ich etwas halten muß, da kann ich zwar die Möglichkeit nicht leugnen, daß es an sich anders sey, als ich es halte; aber ich habe nicht die Möglichkeit zu halten, daß es anders sey; oder auch nur die Möglichkeit nicht zu halten, daß es so sey. Wie ich aber etwas halten muß, so ist es für mich, und es bleibt so für mich, solange ich es so halten muß, wie es an sich auch seyn mag. Mit dem nothwendigen Erkennen ist das gar nicht der Fall. Unser nothwendiges Halten gibt uns daher eigentlich nicht nur Gewißheit von der Wirklichkeit, sondern es gibt uns selbst unsere Wirklichkeit, und gibt sie uns so nothwendig, als es selber ist; und niemand hat eine andere Wirklichkeit als er dadurch bekommt: dahingegen gibt uns unser nothwendiges Erkennen weder eine Wirklichkeit noch Gewißheit von der Wirklichkeit.

Wir haben also nothwendig, und deswegen auf eine allgemein genügende Weise, eine Wirklichkeit — in uns und außer uns —, weil wir das nothwendige Halten derselben haben; und wir haben das nothwendige Halten derselben, weil wir das nothwendige Halten dieses nothwendigen Haltens haben — und so ins Unendliche, d. h. wir sind mit Nothwendigkeit in eine wirkliche Welt versetzt; — nicht wir selbst versetzen uns in die wirkliche Welt, sondern wir werden ohne uns in dieselbe versetzt, weil wir ohne uns und ohne daß wir es vermeiden können, mit Nothwendigkeit, in das Fürwirklichhalten versetzt werden. Dieses nothwendige Halten selbst mag an sich nur Schein seyn; wir

können das Gegentheil nicht beweisen (erkennen): aber jede Erkenntniß des Gegentheils stände auch gleich der Nichterkenntniß, und was sie einzig über die Nichterkenntniß erheben könnte, wäre ein uns nothwendiges Halten des in ihr Erkannten; und das ist uns gegeben. Wir können uns daher nicht losmachen von der Wirklichkeit, sondern bleiben an dieselbe gleichsam verkauft, wenn wir uns nicht zuvor los machen können von dem vor aller Reflexion in uns gegebenen, und mit jedem neuen aber nothwendigen Erkennen aufs neue in uns gegebenen Fürwirklichhalten des Erkannten. Ob wir also dauernd eine Wirklichkeit haben und behalten müssen, oder ob wir uns davon los winden d. i. ob wir sie wenigstens bezweifeln können, das wird davon abhangen, ob wir, nachdem die Reflexion über dieses Fürwirklichhalten eingetreten — vorher ist das offenbar nicht möglich — dasselbe aufheben können, oder ob es unwiderruflich sey. Darüber jetzt.

§. 36.

Sobald wir zur Reflexion über unser Fürwirklichhalten gekommen sind, können wir allerdings den Versuch machen es zu widerrufen: aber wir können dieses auf keine andere Weise versuchen, als daß wir den Grund desselben in uns aufsuchen, und sehen, ob er uns in der That nöthige so zu halten, oder ob bloß eine scheinbare Nothwendigkeit von ihm entspringe, so, daß wir vor der Reflexion nur aus Mangel der Erkenntniß dem Scheine folgeten. Wir können aber diesen Grund in uns nicht auffinden und ihn prüfen, ohne dem unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns zu vertrauen: denn wodurch anders könnten wir das Dasern und die Beschaffenheit dieses Grundes erken-

nen? . . Nun hat aber der zweyte Absatz entwickelt, daß wir auf keine Weise vor allem andern Halten schon den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns, worauf er sich auch beziehen mag (sey es auch auf eine Sache in uns), zuverlässig, und also das Fürwahrhalten dieses Ausspruches sicher finden können. So können wir denn auch den Grund des vor aller Reflexion in uns gegebenen Haltens nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß das Halten selbst nicht gültig widerrufen.

Hat dieser Schluß die Allgemeinheit, welche er zu haben scheint? Wir können dieses ohne uns in uns gegebene Halten nicht widerrufen, sondern müssen es bestehen lassen, weil wir uns der Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns nicht zuvor versichern können; dieses ist der Grund des verneinenden Schlußsatzes. Daß dieser Grund aber keinen allgemein verneinenden Schluß begründe, sondern daß er bloß beweise, daß das Fürwirklichhalten da unwiderruflich sey, wo es sich mit dem unmittelbaren Bewußtseyn der Sache in uns und mit dem Denken der uns dadurch bewußten Sache in uns verbindet, oder kurz: wo es sich mit dem Erkennen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns verbindet: das wird offenbar, wenn wir bedenken, daß sich auch mit dem Erkennen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns, wie mit jedem andern nothwendigen Erkennen, jenes Halten vergesellschafte, und daß dieses Erkennen dadurch die Zuverlässigkeit bekomme, die ihm ohne jenes Halten fehlt, und daß ihm diese Zuverlässigkeit durch jenes Halten unwiderruflich bleibe, eben weil sie ihm ohne jenes Halten fehlt und weil dadurch jenes Hal-

ten selbst unwiderruflich ist; daß folglich dieses Erkennen (das Erkennen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns) durch den Beytritt jenes unwiderruflichen Haltens erforderlicher Maßen geeignet werde, den Grund der Nothwendigkeit zu eben dem Halten im Falle eines jeden andern nothwendigen Erkennens auf eine gültige Weise zu finden und strenge zu prüfen, und also vielleicht die Nothwendigkeit aufzuheben und das Halten zu widerrufen. So ist denn das in jedem Falle eines nothwendigen Erkennens vor der Reflexion in uns gegebene Halten durch das Obige noch nicht allgemein sondern bloß in dem Falle als unwiderruflich erkannt, wo wir durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns erkennen und die dadurch erkannte Sache in uns für wirklich halten. Also beschränkt sich nun auch die Wirklichkeit in uns und außer uns, welche wir durch das ohne uns in uns gegebene Halten bekommen, und welche wir nach dem Obigen vor der Reflexion so weit ausdehnen müssen, als wir von unserm Wissen durch sinnliche Anschauung — durch äußere und durch innere — und von dem Denken des dadurch Gewußten angefangen, in einer ununterbrochenen Kette des nothwendigen Denkens fortgehen können, diese unsere Wirklichkeit, sage ich, beschränkt sich also auch nach eingetretener Reflexion bloß auf die Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sache in uns. Ich sage, sie beschränkt sich darauf; nicht in dem Sinne: alswenn alles andere mit Nothwendigkeit Erkannte und für wirklich Gehaltene, sobald die Reflexion eingetreten, sofort als nicht wirklich gefunden würde; sondern in dem Sinne: daß dessen Wirklichkeit durch das Fürwirklichhalten, was sich mit der Erkenntniß desselben vor der Reflexion verband, nach

eingetretener Reflexion nicht mehr gestützet werde, bevor auch dieses Fürwirklichhalten insbesondere noch als unwiderruflich erwiesen ist.

Anmerkung. Wer diesen Beweis der Unwiderruflichkeit des vor aller Reflexion in uns gegebenen Fürwirklichhaltens und der Beschränkung derselben auf den Fall des Erkennens durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns hier noch unzulässig glaubte, weil dadurch das erste nothwendige Fürwirklichhalten in der Reflexion erst gefunden werden soll: für den sey bemerkt, daß ihm hier die Unmöglichkeit des Widerrufes und die Grenze dieser Unmöglichkeit bloß in abstracto vorgehalten werden sollte, welche er in jedem Falle eines Versuches ohne Rücksicht auf diesen Beweis und dessen Form in Concreto finden wird; daß es deswegen für die Sache gleich viel gelte, ob er diesen Beweis, als Beweis betrachtet, für etwas oder für nichts achte — genug, daß er dadurch aufmerksam gemacht ist.

§. 37.

Die Hauptfrage dieses Absatzes ist jetzt beantwortet: weil wir wenigstens Ein unwiderrufliches vor aller Reflexion in uns gegebenes Fürwirklichhalten gefunden haben. — — —

Hier könnten wir nun damit fortfahren, daß wir den ganzen Prozeß des nothwendigen Erkennens erst ausführlich vorlegten, und dann wieder von vorn anfangend nach dem Ausspruche des nunmehr als zuverlässig erkannten unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns auf jeder neuen Stufe jenes Erkenntniß-Prozesses den Widerruf des mit der Erkenntniß vergesellschafteten Fürwirklichhaltens des Erkannten versucheten; wodurch sich dann finden würde, wo noch außer

dem Falle des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns das in uns gegebene Fürwirklichhalten und dadurch die Wirklichkeit des Erkannten unwiderruflich bestehen bliebe, und wo nicht: statt dessen können wir aber auch es gleich versuchen, von der Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sache in uns als von einer nunmehr errungenen Wirklichkeit ausgehend mit Reflexion in der Wirklichkeit, so weit wir können, fortzuschreiten, ohne alle vorläufige Herzählung der vor der Reflexion uns gegebenen wirklichen Dinge. Wir werden auch dann von selbst wieder die Ordnung des Erkenntniß-Prozesses befolgen; und werden alle die Wirklichkeit finden, welche uns in dem ersten Wege unwiderruflich bestehen bleiben würde, weil jener Versuch des Widerrufes und dieser des Fortschreitens gerade in derselben Weise angestellt werden müssen. Der zweyte Weg ist, außer daß er um die Hälfte kürzer wird, als der erste, auch noch der einzige mit dem Vorigen vollkommen einstimmige Fortschritt in unserer Untersuchung. Ob vor aller Reflexion schon ein Fürwirklichhalten in uns gegeben sey, das in der Reflexion nicht widerrufen werden könne — das fand sich am Ende des vorigen Absatzes (§. 32) als die letzte ausschließende Bedingung aller Wirklichkeit und Wahrheit für uns, und wurde deswegen zur Aufgabe dieses Absatzes gemacht: wenn diese Bedingung Statt fände, könnte die Vernunft, so fanden wir, — aber unter keiner Bedingung konnte das mehr ein anderes Vermögen in uns — von dieser ihr ohne sie gegebenen Wirklichkeit ausgehend, im Wege ihr nothwendiger und zwar mit Reflexion für nothwendig gefundener Forderungen eines Grundes noch neue Wirklichkeiten finden, und es war noch nicht abzusehen, wie viele wohl. So müssen wir denn auch jetzt, da wir

wenigstens Ein unwiderrufliches der Reflexion vorhergehendes Fürwirklichhalten gefunden haben, nähmlich das der durch unmittelbares Bewußtseyn erkannten Sache in uns, jenen gefundenen Weg der möglichen Entdeckung neuer Wirklichkeit verfolgen. Dieses entscheidet über den Gang und die Anlage aller noch übrigen Untersuchung der Wirklichkeit d. i. über die Weise die Metaphysik aufzuführen — die Untersuchung und Findung der Wirklichkeit, oder w. d. i. die Erreichung einer Wirklichkeit im Wege der Reflexion ist ja die Metaphysik als Wissenschaft.

Wir stehen also nun am Eingange der Metaphysik, und können ungehindert in dieselbe eingehen, weil wir den Eingang dazu gefunden haben; welchen jeder Philosophe zuvor suchen muß und welchen alle neure Philosophen gesucht haben, und den der einzige Fichte bezeichnet hat, da er sagte: Aus dem Wissen zu einem Gegenstande des Wissens hinüber zu kommen, das sey unmöglich, deswegen müßten wir mit der Wirklichkeit gleich anfangen können, oder wir könnten nimmer in dieselbe hinüber kommen. Wir haben nun gefunden, wie wir mit Wirklichkeit anfangen und mit Wirklichkeit fortfahren können: weil wir erstens ein vor aller Reflexion in uns gegebenes und in der Reflexion unwiderrufliches Fürwirklichhalten (unwiderrufliches im Falle des Erkennens durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns) entdeckt haben; und weil wir zweytens mit jenem unwiderruflichen Fürwirklichhalten zugleich auch das Erkennen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns als nothwendig und unwiderruflich zuverlässig gefunden haben — denn jedem Fürwirklichhalten des Erkannten correspondirt ein gleiches Fürwahrhalten der Erkenntniß, und umgekehrt. An dem Ersten ha-

ben wir die erste Wirklichkeit in der Reflexion, und darum die der Vernunft unentbehrliche aber auch einzig erforderliche Grundlage für die Metaphysik — sie ist die Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sache in uns; und an dem Zweyten haben wir die erste Wahrheit und so das Mittel über dieser Grundlage das Gebäude aufzuführen — sie ist die Wahrheit des Ausspruches des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns.

Wer hier zurücksieht auf die §. 14. gegebene Erklärung von Wahrheit und auf die an jener Stelle berührte Frage über die Erreichbarkeit dieser Wahrheit, der wird bemerken, daß er nun die erste Antwort bekommen habe auf die Frage: in wiefern das in jener Erklärung bezeichnete Ideal für Menschen erreichbar sey. Der nächst folgende Abschnitt wird ihm eine zweyte Antwort auf diese Frage geben.

Wollen wir uns aber in die Metaphysik selbst einlassen? Nicht weiter, als das zu unserm Zwecke, den wir als Theologen hier haben, erforderlich ist; und das geht nicht über die Auflösung der in §. 12. am Ende angegebenen drey Fragen hinaus, welche die Aufgabe für diese philosophische Einleitung sind. Nun ist aber wenigstens die zweyte von jenen drey Fragen, die Frage nach dem Daseyn und der Beschaffenheit Gottes, ihrer Natur nach metaphysisch *); und ihre Beantwortung wird, wenn wir sie auch nur so ausführlich geben, als unser Zweck das erheischt, schon ein bedeutender Theil der Metaphysik werden. Dann wird auch an seinem Orte sich

*) In Ansehung der dritten Frage könnte das bezweifelt werden, wiewohl aus wenig haltbarem Grunde.

zeigen, daß die Vernunft zu der Frage nach dem Daseyn Gottes gar kein Bedürfniß habe, daß sie dieselbe also auch nicht beantworten könne, wenn sie nicht zuvor diese Welt mit Nothwendigkeit für wirklich halten muß: wir müssen daher auch diesen Theil der Metaphysik um unsers Zweckes willen abhandeln. Wir können also nicht umhin uns in die Metaphysik selbst einzulassen, und zwar in einen großen Theil uns einzulassen.

§. 38.

Es ist jetzt allein noch der zweyte Theil unserer Frage zu beantworten, nähmlich: Ob das Fürwirklich- und Fürwahrhalten, was durch jenes vor aller Reflexion schon in uns gegebene unwiderrufliche Fürwirklichhalten in der Reflexion vermittelt wird, anwendbar sey auf den Beweis des Christenthums *). Daß erstens dieses Fürwirklich- und Fürwahrhalten (seiner Natur nach) wohl anwendbar sey auf die beyden §. 12. für nothwendig erkannten Vorfragen zu diesem Beweise, das läßt sich ohne Schwierigkeit sogleich einsehen: in Ansehung der ersten, der Frage nach dem Daseyn und der Beschaffenheit Gottes,

*) Nach Anwendbarkeit jenes ersten, der Reflexion vorhergehenden Fürwirklichhaltens auf diesen Beweis kann offenbar nicht gefragt werden: einmahl, weil jeder weiß, daß wir die Gegenstände dieses Beweises nicht auch vor der Reflexion schon für wirklich halten; und dann auch, weil dieses Fürwirklichhalten allein für unsern Zweck doch nicht hinreichete — muß uns ja das Christenthum nach der schärfsten Prüfung noch wahr oder falsch bleiben.

wurde das auch am Ende des vorig. §phen schon vorausgesetzt. Und wer könnte denn auch wohl die Möglichkeit bezweifeln, daß wir durch immer größere Ausdehnung des jetzt gefundenen Fürwirklichhaltens, d. i. durch Fortgehen von Grund zu Grund, endlich auch wohl auf einen Gott und dessen Eigenschaften hinkommen könnten? Ist es ja sogar höchst wahrscheinlich — ich könnte sagen: gewiß; wenn das jetzt schon sichtbare aber noch nicht entwickelte Verhältniß des Fürwahrannehmens aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke zu dem jetzt erkannten Fürwahrhalten schon vorgelegt wäre —, daß wir in diesem Wege, wenn anders je, einen Gott finden müssen. Und in eben dieser unleugbaren Möglichkeit besteht ja die Anwendbarkeit, wornach wir hier fragen. In Ansehung der zweyten Vorfrage, nähmlich der nach nicht zu leugnender Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung an die Menschen und nach den allgemeinen Bedingungen der nothwendigen Annahme ihrer Wirklichkeit, ist das eben so offenbar. Denn sobald die Vernunft durch die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung genöthigt wird, einen ihr sonst nothwendigen Grund aufzugeben, ist ihr diese Annahme unmöglich, und solange diese Nothwendigkeit nicht da ist, bleibt ihr als Vermögen zu begreifen diese Annahme möglich; und sie wird ihr nothwendig unter der Bedingung, aber nicht anders, wenn sie ohne dieselbe nicht mehr begründen kann, was sie begründen muß — jedoch kann sie als Vermögen der Zwecke, wie wir im nächsten Abschnitte sie erkennen werden, zu jener Möglichkeit und dieser Nothwendigkeit vielleicht noch etwas Besonderes erfordern. Es fragt sich also allein noch, ob das gefundene Fürwirklich- und Für-

wahrhalten auch anwendbar sey auf den Beweis selbst, d. i. auf den Beweis der äußern und innern Wahrheit der christlichen Lehre und auf den Beweis der Unfehlbarkeit des Lehramtes in der katholischen Kirche, wo dieses Erklärungen und Erläuterungen gibt über die Lehre. Daß es auf seiner ersten Stufe, wo es sich bloß auf die uns unmittelbar bewußte Sache in uns bezieht, noch nicht geeignet sey, über die Wirklichkeit und Wahrheit dieser drey Gegenstände zu entscheiden, das fällt jedem sogleich auf; ist ja keiner dieser Gegenstände eine Sache in uns: aber auf den von seinem Anfange weiter entfernten Stufen kann es allerdings auch hierauf eine Anwendung bekommen. Haben wir ja nirgends als Bedingung zur Nothwendigkeit der Vernunft, einen Grund zu denken und für wirklich seyend zu halten, gefunden, daß der von ihr geforderte Grund zuvor auch mit nothwendiger Erkenntniß als seyend und so seyend erkannt seyn müsse — wäre dies erforderlich), so würden wir von dem nun gefundenen nothwendigen Halten der Vernunft für unsern Beweis des Christenthums nichts zu gewarten haben, weil diese nothwendige Erkenntniß hier durchgängig unmöglich ist, wie das oben im zweyt. Abs. schon ausdrücklich eingeräumt worden — sondern gerade das Gegentheil: daß die Vernunft ihren Grund denken und für wirklich halten müsse ohne alle Rücksicht darauf, ob und wie vollständig er erkannt werde. Das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns gab hierüber den unzweydeutigsten Ausspruch (Sieh' den dritt. Abs. in §. 28. Nr. 2. und in den folgend. §phen); und dieser Ausspruch ist jetzt als wahr erwiesen. Außer einer solchen vorläufigen Erkenntniß der äußern und innern Wahrheit der christlichen Lehre ꝛc., welche, wenn sie er-

fordert würde, die Anwendung des gefundenen Haltens zum Beweise des Christenthums allerdings unmöglich machen würde, kommt offenbar in der gesammten Natur dieses Haltens nichts vor, was der Anwendbarkeit desselben zu unserm Zwecke entgegenstände. Die Frage, welche die philosophische Einleitung hierüber zu beantworten hat, muß also bejahet werden. Ob diese Anwendung aber mit dem gewünschten Erfolge geschehen könne, oder ob ein Erfolg der äußern Umstände wegen doch noch unmöglich seyn werde, das muß in der positiv. Einleit. der Versuch selbst lehren.

Wir gehen daher jetzt über zur Untersuchung des Fürwahrannehmens aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke, und dessen Anwendbarkeit auf den Beweis des Christenthums. Sobald wir auch hierüber noch zu einem gewissen Resultate hingekommen sind, werden wir die Wege zur sichern Entscheidung über Wirklichkeit und Wahrheit, welche der Mensch hat, abzählen können (vergleiche §§. 32. u. 14.); und es ist dann von selbst die Bestimmung da, in welchen Wegen sich die Wahrheit des Christenthums entscheiden müsse, wenn sie anders erreichbar ist.

Zweyter Abschnitt:

Gibt es ein sicheres Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke? und ist dieses anwendbar auf den Beweis des Christenthums?

§. 39.

Das unmittelbare Bewußtseyn — dessen Ausspruch über Sachen in uns keinem Zweifel mehr unterliegt — bezeugt

uns die Vorstellung von zweyen Vermögen in uns, wodurch wir des Gefallens und Mißfallens, des Begehrens und Verabscheuens, und so der Forderungen und Zwecke für den Willen fähig sind *). Das eine ist in dieser Vorstellung gegeben als ein Vermögen, vermittelst der Wahrnehmung ge-

*) Daß außer der Vorstellung dieser beyden Vermögen auch diese vorgestellten Vermögen selbst in uns seyen, bezeugt das unmittelbare Bewußtseyn nicht. Ihr wirkliches Daseyn in uns ist uns daher noch unausgemacht, und muß das auch bleiben, bis unsere Vorstellung des Ich mit allen ihren Bestimmungen, d. h. bis die ganze Innenwelt als der Vernunft nothwendig wirklich erwiesen ist. Der Eingang in die Moral-Philosophie, welchen ich hier angeben werde, ist daher hier noch problematisch, und so alles noch, was ich von derselben hier anführen werde. Doch würde sie selbst, wenn sie auf unserm jetzigen Standpunkt der theoretischen Philosophie, d. i. vor der Entscheidung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt, aufgeführt würde, auch dann noch problematisch seyn, wenn auch der Eingang von einzelen uns unmittelbar bewußten Pflichtgebothen genommen, und so in ihm das Problematische vermieden würde — wie ich das hernach noch mehr nachweisen werde. [Ich nehme jenen andern Eingang nicht, weil dann keine allgemeine und absolute sondern lauter besondere und in ihrer Natur bedingte Pflichtgebothe gefunden werden, und daher, wenn man die Bedingung nur entdeckt, kein nothwendiges Fürwahrannehmen mehr Statt hat — wie ich ebenfalls an seinem Orte näher zeigen werde]. Was übrigens das Problematische sowohl dieses Einganges als der gegenwärtigen Abhandlung an dieser Stelle betrifft, so wolle man mir das verzeihen, weil die Vollendung der Erst. Unters. der philos. Einleitung diese Abhandlung hier erfordert, und weil sie doch durch die folgende zweyte Untersuchung gültig realisirt wird.

wisser Gegenstände durch den äußern oder innern Sinn eine angenehme Empfindung, und vermittelst der sinnlichen Wahrnehmung anderer eine unangenehme Empfindung zu bekommen, und deswegen an jenen ein Gefallen und an diesen ein Mißfallen zu haben, und daher zu jenen hin und von diesen abzuneigen. Jenachdem die Empfindung eine an- oder unangenehme ist, und also uns gefällt oder mißfällt, begehren oder verabscheuen wir sie dann auch; und dieses Vermögen setzt uns darnach (im Zustande des Bewußtseyns) die Heranbringung oder Abhaltung derselben zum Zweck, und fordert und treibt die Gegenstände, welche wir durch frühere Erfahrung als solche Empfindungen erregende kennen oder uns doch, woher auch immer, als solche Empfindungen erregende vorstellen, zur sinnlichen Wahrnehmung in uns zu fördern, rücksichtlich die sinnliche Wahrnehmung derselben von uns abzuhalten. Weil dieses Vermögen des Genusses und Verdrusses sowohl in der Findung und Wahl seiner Gegenstände als auch in der wirklichen Empfindung derselben, d. i. in der Erreichung seines Zweckes durch dieselben, abhängt von der Erkenntniß der Sinne; so nennen wir es Sinnlichkeit. — Das andere ist zufolge jener Vorstellung ein Vermögen, mit Hintansetzung alles Genusses und Verdrusses an gewissen Gegenständen ein Gefallen und an andern ein Mißfallen zu haben, und zwar ein Gefallen an jedem und allem, was uns Kraft heißt, d. i. was die Vernunft mit Nothwendigkeit als ein Reales hält, (Vergleiche §. 31. Anmerk. 2. Nr. 4, und §§. 52 und 58), und an der größern ein größeres; daher unter allen irdischen Dingen das größte Gefallen zu haben an denjenigen Kräften des Menschen, worüber die Vernunft erkennet, daß durch ihren Besitz der Mensch allen übrigen Wesen dieser Erde vorgehe und auch sich selber übertreffe, in so-

fern er bloß sinnlich ist; und das größte Mißfallen zu haben an deren Gegentheil. Also das größte Gefallen zu haben an dem Menschen als Intelligenz *) und Freyheit, und an der Fähigkeit desselben für Mitleiden und Wohlwollen als dem in seine Natur gelegten Mittel jenen Adel mit gleichem Eifer in seinen Mitmenschen, als bey sich selbst, zu fördern: denn hierin begreift die Vernunft einen Vorrang des Menschen vor allen übrigen Wesen dieser Erde, weil er dadurch lebt und wirkt in einer höhern Welt, als diese Sinnenwelt ist, und das nicht allein für sich sondern auch für andere; statt alle übrigen den Sinnen unterthan, und ein jedes auf sich selbst beschränkt ist. [Alle übrigen Wesen sind erst den Sinnen unterthan im Erken-

*) Unter Intelligenz denke ich, was das Wort sagt, Fähigkeit zu erkennen, und darnach dann auch erkennendes Wesen — aber Erkennen im eigentlichen Sinne genommen, nähmlich dasjenige, was von dem Verstehen durch die Stammbegriffe des Verstandes erst anfängt und das Erkennen durch die höchsten Vernunftbegriffe noch mit einschließt. Die Intelligenz geht demnach auf ihrer niedrigsten Stufe schon hinaus über das Gewahrwerden der sinnlichen Eindrücke — was noch kein Erkennen ist —, und ihr Anfang, das erste Verstehen, ist schon übersinnlich; weil alle Stammbegriffe des Verstandes schon etwas Uebersinnliches bedeuten. Das intelligente Wesen mag daher immerhin durch Eindrücke auf seine Sinne, wenn es zugleich sinnlich ist, zu seiner Thätigkeit veranlasset werden, seine Wirkung (das Erkennen, vom ersten Verstehen angefangen) ist Wirkung im Uebersinnlichen, und das Wesen selbst gehört als solches zu einer übersinnlichen Welt; dahingegen gehört jedes die Sinnenvorstellungen bloß wissende Wesen als solches nur noch zur Sinnenwelt. Vergleiche die zweyte Note *) zu §. 20.

nen. Die Eindrücke auf ihre Sinne gewahr zu werden und sich wiedervorzustellen ist ihre ganze Erkenntniß — eine dürftige Ausrüstung zum Genuß! die als Erkenntniß betrachtet da aufhört, wo das Erkennen anfängt, und die sie mit ihnen selbst und den Dingen außer ihnen unbekannt läßt. Sie sind daher erkenntnißlos bey ihrer Erkenntniß, und stehen auch nicht auf der allerniedrigsten Stufe der Intelligenz und Persönlichkeit. In welcher Größe und Erhabenheit erscheint dagegen der Mensch! . . . Sie alle sind auch den Sinnen unterthan in alle ihrem Thun. Keines von ihnen vermag es sich selbst zu bewegen, sondern sie alle werden bewegt: die Gefühle des An- und Unangenehmen bestimmen ihre ganze Thätigkeit; und so liegt der Grund alles ihres Wirkens außer ihnen in der Sinnenwelt — nicht sie thun, sondern etwas Anders thut in ihnen. Dahingegen bewegt der freye Mensch sich selbst, und was seine Thätigkeit bestimmen will, der Zug des An- und Unangenehmen, oder w. d. i. die Reitze der Sinne sind nicht im Stande ihm seine Bestimmung zu geben. Daher wirket nicht die Sinnenwelt durch ihn, sondern er selbst wirket, und wenngleich an diese Erde gebunden lebt und wirkt er doch als übersinnliches Prinzip seiner Handlungen in einer übersinnlichen Welt. Endlich ist auch ein jedes von ihnen auf sich selbst beschränkt. Gefühllos für das Wohl und Wehe ihres gleichen und nur empfänglich für eigenes Wohlbehagen, fehlt es in ihrer Natur an allem Triebe, wie in ihrer Erkenntniß an aller Weisung, für andere zu wirken: statt des Menschen Herz aufgeschlossen ist dem Mitleiden und der Liebe, wodurch er fähig ist sich des hohen Adels seiner Natur in seinen Mitmenschen wie in sich selbst zu freuen, und wodurch er unablässig gespornt wird diese wie sich selbst zu erheben, und zu entfernen was sie erniedrigen

könnte — die Sache der Menschheit wird dadurch seine Sache]. Diese hohe Würde des Menschen, wodurch er zu einer höhern übersinnlichen Welt gehört, und die immer größere Vervollkommnung dieser Würde, in uns und in andern, das ist der Gegenstand, welcher uns kraft jenes zweyten Vermögens unmittelbar und unter allen irdischen Dingen am meisten gefällt, und dessen Gegentheil uns unmittelbar und im gleichen Maße mißfällt. Aber es bleibt auch hier nicht beym bloßen Gefallen und Mißfallen; sondern es folgt jenem die Begierde und diesem der Abscheu, und dadurch wird (im Zustande des Bewußtseyns) die reine Darstellung, Erhaltung und Vervollkommnung dieser Würde — in uns und in andern —, und die Abhaltung und Wiederaufhebung des Gegentheils uns Zweck, und das Wollen und Vollbringen aller Mittel zu diesem und jenem wird zur lauten Forderung in uns, weil es unserer Freiheit unterworfen ist *). Doch gibt sich dieser Zweck dem unmittelbaren Bewußtseyn nicht immer als einer-

*) Fragt hier einer, wie es geschehe, daß wir uns nicht auf gleiche Weise auch aufgefordert finden zur Förderung aller andern Kräfte, die wir kennen; so antworte ich: die Erhöhung und Erniedrigung der übrigen ist durchgängig des Menschen Freyheit nicht unterworfen; und wo das auch der Fall ist, wie z. B. nicht selten bey den Kräften unsers eignen Körpers, da erkennet doch die theoretische Vernunft sie in Vergleich mit denjenigen, welche unsere Menschenwürde ausmachen, als Mittel oder als Hindernisse, und findet sie dann wichtiger in dieser ihrer Beziehung als absolut genommen. Die Förderung der ersteren kann daher nie Zweck für uns werden; — und die Förderung der anderen kann bey gehöriger Erkenntniß wenigstens nie mehr als mittelbarer Zweck für uns werden, und es ist sogar möglich, daß ihre Erniedrigung uns Zweck werde. —

ley: sondern wir finden ihn als nothwendigen Zweck, sofern es auf die allseitige reine Darstellung und Erhaltung dieser Würde oder des übersinnlichen Menschen in uns, und auf die Entfernung des Gegentheils ankommt; als bloß gerathenen Zweck aber finden wir ihn überall da, wo es unsere fernere Vervollkommnung d. i. die immer größere Erhöhung dieser Würde gilt. Weil nun dieses Vermögen der Achtung und Liebe der Menschenwürde in der Findung und Wahl seiner Gegenstände, sowohl derjenigen die es uns als Zwecke setzt, als auch derjenigen die es als Mittel zur Erreichung dieser Zwecke anzuwenden fordert, von den Erkenntnissen der Vernunft abhängt; so würden wir, nachdem wir das erste Sinnlichkeit genannt haben, dieses, da es in demselben Verhältnisse zur Vernunft steht, worin jenes zu den Sinnen stand, nach der Analogie mit Rechte Vernünftigkeit heißen: aber unpassend wird man es auch nicht finden können, wenn man es aus demselben Grunde, ich meine: um des erwähnten auffallenden Beytrags willen, den die Vernunft zu dieser Art zu handeln gibt, praktische Vernunft nennet. Ich bleibe daher bey diesem einmahl angenommenen Nahmen, wiewohl ich auch kein Bedenken tragen würde Vernünftigkeit dafür zu sagen, besonders in den Fällen, worin wegen zufälliger Umstände dieses Wort bestimmter oder auffallender, als jenes, auf das dadurch bezeichnete Vermögen in uns hinwiese.

Vergleichen wir nun noch diese beyden in unserer Vorstellung gegebenen Vermögen gegen einander, wie ein jedes vor sich und sein Verhältniß zum andern sich wieder dem unmittelbaren Bewußtseyn gibt; und betrachten wir zweytens noch den verschiedenen Beytrag näher, welchen das eine wie das andere in der Verfolgung seiner Zwecke von der theoreti-

schen Vernunft und von den Sinnen nehmen kann und nicht selten wirklich nimmt: so sind noch folgende nähere Bestimmungen beyder möglich.

1) Die praktische Vernunft setzt uns, wie ich schon sagte, auch nothwendige Zwecke, und das allemahl in den vorher genannten Fällen. Zwar sind uns diese ihre Zwecke nicht physisch nothwendig, aber sie sind moralisch nothwendig. Die Nothwendigkeit, welche sie für uns haben, entsteht auf folgende Weise, und die Natur derselben ist offenbar in dieser Weise. Die praktische Vernunft spricht in den genannten Fällen ihre Forderungen an den freyen Willen als Gebothe aus: Du sollst das! ist da ihr Ausspruch in uns; und sie unterstützet ihr Geboth mit der Strafe der Verwerfung des freyen Menschen im Falle des Ungehorsams. Dieses ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns. Durch diese hinzu kommende Strafe der Selbstverwerfung — ich sage Selbstverwerfung: weil die eigene Vernunft des Menschen ihn, d. i. weil er selbst sich verwirft — bekommen die Gebothe der praktischen Vernunft die Sanction der Gesetze, oder w. d. i. legen sie uns eine Nothwendigkeit auf ihnen nachzuleben, wenn wir dieser von uns selbst zuerkannten Strafe entgehen wollen, d. h. legen sie uns eine moralische Nothwendigkeit auf sie zu erfüllen, oder werden die Zwecke, welche sie uns setzen, moralisch nothwendig oder Pflicht für uns. — Die Sinnlichkeit hingegen setzt uns keine nothwendige Zwecke. Denn sie kann ihre Forderungen weder als Gebothe aussprechen, noch sie mit einer Strafe unterstützen: sondern alles, was sie dieselben durchzusetzen thun kann, besteht darin, daß sie durch Vorhaltung und Ausmahlung des Angenehmen auf der einen und des Unangenehmen

auf der andern Seite die Beystimmung der Freyheit zu gewinnen sucht. Auch dieses ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns. — Die praktische Vernunft ist daher Gesetzgeberinn, die Sinnlichkeit nicht.

Man hat gefragt, ob nicht im Naturmenschen die praktische Vernunft wohl eben so wenig eine gesetzgebende Gewalt, oder worauf diese sich gründet: eine Strafgewalt haben würde, als die Sinnlichkeit; und ob nicht ihre jetzige Strafgewalt wohl bloß Folge unserer so genannten moralischen Erziehung sey. Die nothdürftige Antwort hierauf. Stammete die Strafgewalt der praktischen Vernunft aus der Erziehung, so müßte die Erziehung dem Menschen eine Kraft geben können, die die Natur ihm versagt hätte: nun ist man aber doch allgemein einverstanden, und das aus dem vollgültigsten Grunde, daß alle Bildung nur vermögend sey, vorhandene Kräfte zu wecken und zu üben, aber nicht, neue zu geben, die die Natur nicht verlieh. Müßte ja auch, wenn dieses anders wäre, der Sinnlichkeit wohl die Macht zu strafen durch Bildung verschaffet werden können: es vermag aber auch der größte Sklav der Sinnlichkeit nicht dahin zu kommen, daß er sich für die Nichterfüllung ihrer Forderungen selbst verwerfen muß. —

Will man die eigentliche Antwort auf diese Frage, so muß man sie tief in der Natur des Menschen suchen, und zwar in der Beschaffenheit seines Begehrungsvermögens, seiner Vernunft und seiner Sinnlichkeit. Der Mensch hat nicht nur ein Begehrungsvermögen, womit er etwas, das ihm gefällt, begehren kann, sondern etwas muß er auch begehren; oder, wie man dieses sonst wohl und in gewisser Hinsicht faßlicher sagt: der Mensch ist so gemacht, daß er etwas lie-

ben muß, und daß er nicht ohne alle Liebe seyn kann. Mit dieser Anlage sind die beyden anderen: Vernunft und Sinnlichkeit, in ihm verbunden, welche jede ihre Gegenstände des Gefallens haben, und daran dem Begehrungsvermögen ohne Unterlaß die Objecte liefern, und so diesem seine Aeußerung möglich und nothwendig machen. Die Vernunft ist aber zugleich Wahrheitsvermögen, und strebt als solches mit Nothwendigkeit hin auf Wahrheit in alle unserm Wirken, ohne auch nur die Möglichkeit zu haben der Unwahrheit jemahls nicht zu widersagen: daher muß ihr das Erkennen mit dem Seyn, und das freye Begehren (Wollen) mit dem Werthe der Dinge übereinstimmen. Die Sinnlichkeit aber ist nicht Wahrheitsvermögen: Seyn und Werth der Dinge ist ihr gleichgültig, bloß die subjective Empfindung, welche sie gewähren, hat Reitz für sie. Da nun vor der Vernunft die Gegenstände ihres Erkennens allein (bloß Kräfte) Werth haben, weil nur diese, und nichts Anderes, eine nothwendige Realität für sie haben und daher ihr gefallen: so entsteht ihr, weil sie auch in dem freyen Begehren nicht auf Wahrheit (auf Uebereinstimmung mit dem Werthe der Gegenstände) verzichten kann, die nothwendige, durch die erkannte Beschaffenheit der Dinge unabänderlich in ihr bestimmte Forderung, in jeder freyen Aeußerung des Begehrungsvermögens diese vor allen Gegenständen des sinnlichen Gefallens, und einen jeden derselben in dem Maße zu begehren, worin sie ihn begehrenswerth achtet, d. i. worin er ihr gefällt; die Gegenstände des sinnlichen Gefallens aber bloß in ihrer Beziehung als Mittel und sie absolut nur in sofern zu begehren, als das Begehren ihrer eigenen Gegenstände dadurch nicht beeinträchtigt wird. Und die Sinnlichkeit hat, weil sie nicht auch Wahrheitsvermögen ist, dieser nothwendigen Forderung der Vernunft keine

ihr gleichfalls nothwendige d. i. keine durch erkannte Beschaffenheit der Dinge und darum unabänderlich in ihr bestimmte Forderung entgegen zu setzen, sondern bloß den Reitz einer subjectiven Empfindung: und dieser ist um alle Kraft gebracht, sobald der freye Mensch auf das ihm vorgehaltene Angenehme — rücksichtlich: auf die Abhaltung des vorgestellten Unangenehmen — nur verzichtet. Hieraus erhellet, daß die Vernunft, wenn anders der Mensch nicht ohne alles Begehren seyn und bleiben kann — und das ist ihm nicht möglich — dem Begehrungsvermögen mit Nothwendigkeit gewisse Zwecke setzen, oder w. d. i. daß sie nothwendige Zwecke haben müsse; und daß sie den freyen Menschen, wenn er in seinem Begehren dieser von ihr angewiesenen Wahrheit frey widerspricht, auch verwerfen müsse, d. h. daß sie auch eine Strafgewalt haben müsse: daß hingegen die Sinnlichkeit keine ihr nothwendige Zwecke und keine Strafgewalt haben könne, und daß sie der Vernunft unterthan sey.

2) Weil die Gegenstände des Gefallens und Mißfallens für die praktische Vernunft und für die Sinnlichkeit verschieden sind, und weil doch eine mannigfaltige Berührung unter diesen Gegenständen möglich ist: so kann unter beyden Vermögen ein Widerstreit entstehen, und oft entsteht er. So oft sich ein solcher Widerstreit in einem nothwendigen Zwecke der praktischen Vernunft ereignet, verwirft diese mit Autorität die Forderung der Sinnlichkeit, und bringt unter Androhung der Strafe der Selbstverwerfung auf die Erfüllung ihres Gebothes; statt die Sinnlichkeit bloß mit der Stärke ihrer Reitze gegen die ihr widerstreitende Forderung der Vernunft ankämpft, und die Verachtung ihrer Forderung mit keiner Strafe zu ahnden vermag. Im Falle eines bloß

gerathenen Zweckes der praktischen Vernunft kann der freye Mensch, ohne sich eben selbst verwerfen zu müssen, auch mit Hintansetzung des Rathes der Vernunft der Sinnlichkeit folgen.

3) Obschon die Sinnlichkeit ihre Zwecke nach der Erkenntniß der Sinne, und die praktische Vernunft sie nach der Erkenntniß der theoretischen Vernunft nimmt: so hindert das doch nicht, daß die theoretische Vernunft mit ihrer Erkenntniß der Sinnlichkeit, und die Sinne mit ihrer Erkenntniß der praktischen Vernunft dienen, nicht in der Wahl der Zwecke — das ist nicht möglich — sondern in der Wahl und Anwendung der Mittel, und zwar die theoretische Vernunft der Sinnlichkeit auch für solche Zwecke, welche die praktische Vernunft ausdrücklich verwirft, und die Sinne der praktischen Vernunft auch für solche Zwecke, welche den Forderungen der Sinnlichkeit entgegen sind. Denn beyde, sowohl die theoretische Vernunft als die Sinne, hangen in ihren Wirkungen ab von dem Vermögen der freyen Wahl, dem höchsten entscheidenden — nicht auch Zwecke setzenden — Vermögen im Menschen: sie müssen daher wirken, wann — nicht auch: wie — dieses es vorschreibt.

Ueberall, wo die theoretische Vernunft auf die gesagte Weise der Sinnlichkeit dient; wo sie ihr nähmlich die Mittel und deren Gebrauch zur Erreichung ihrer, wie auch immer beschaffenen Zwecke anweiset, heißt das Wollen, oder richtiger das Verfolgen dieser Zwecke ein kluges; und wenn die theoretische Vernunft der Sinnlichkeit so für das gesammte von derselben geforderte Wollen und Thun dienete, würde die Handlungs-Maxime, welche dadurch entstände, die Maxime der Klugheit heißen. Weil aber die Klugheit nicht abhängt von den Zwecken der Sinnlichkeit, sondern von dem

Beytrag der Vernunft zur Erreichung eines gewollten Zweckes; so wird das Prädikat klug auch dem Verfolgen der Vernunftzwecke, wofern die theoretische Vernunft dieses leitet, richtig beygelegt; und das Prädikat klug ist auch das höchste, was dieses Handeln bekommt, wenn die von der theoretischen Vernunft vorgeschriebenen Mittel, die Billigung der praktischen Vernunft nicht bekommen können, oder wenn diese Billigung doch außer Acht gelassen ist. — — Wenn die theoretische Vernunft das Verfolgen der Vernunftzwecke leitet, und also Zwecke und Mittel nach der Erkenntniß der theoretischen Vernunft gewählt und angewandt werden: so heißt dieses Handeln auf der niedrigsten Stufe, die der praktischen Vernunft gefällt, ein weises. Diese niedrigste Stufe ist dann da, wenn wir bey der Wahl der Zwecke und Mittel, sofern diese von der praktischen Vernunft abhängt, dem Gefallen, rücksichtlich dem Mißfallen, folgen, was diese an ihren einzelen Gegenständen, rücksichtlich an deren Gegentheil, unmittelbar schon hat, ohne Beziehung derselben auf die Würde des Menschen, d. i. ohne ihren Einfluß auf die Erhaltung oder Darbringung und Förderung dieser Würde, und auf die Entfernung des Gegentheils zu berücksichtigen. Wird alles Wollen und Thun des Menschen, in Ansehung der Zwecke und Mittel, auf solche Weise von der praktischen Vernunft gerathen *), und dieser Rath allgemein genehmigt und ausgeführt, so, daß die daraus entstehende Handlungs-Maxime den ganzen Wandel des Menschen umfasset: so heißt die Handlungs-Maxime des Menschen die Maxime der

*) Ich sage: gerathen; denn die praktische Vernunft gebiethet nie, wo die Beziehung des Gegenstandes auf die Menschenwürde außer Acht gelassen wird.

Weisheit — die niedrigste der praktischen Vernunft. Bey dem weisen Handeln ist also lediglich das Gefallen, was die praktische Vernunft an dem Gegenstande als solchem schon hat, der Grund, warum sie zum Wollen desselben antreibt. Ein jeder solcher Gegenstand gefällt ihr aber auch wegen seines Einflusses, den er auf die Förderung der Menschenwürde in uns haben kann, und auch dieses Gefallen entsteht jedesmahl, wenn er nur in dieser Beziehung vorgestellt wird: sie schreibt dann das Wollen desselben vor als ein Mittel die Menschenwürde in uns darzubringen oder zu erhöhen. In jenem Falle ist die Triebfeder des Willens die absolute Würde des Gegenstandes, oder wornach wir diese messen: das Gefallen der Vernunft an dem Gegenstande; und in diesem wird die letzte Triebfeder des Willens Achtung und Liebe der Menschenwürde in uns. Das Wollen heißt hier sittlich gut, und die Wollens-Maxime die Maxime der sittlichen Güte; und wenn diese Triebfeder, die Achtung und Liebe der Menschenwürde, jede andere Triebfeder des Willens ganz aufhebt und durchaus allein den Willen bewegt, heißt das Wollen heilig, und wenn sie sich dann auch noch über das gesammte freye Wollen des Menschen verbreitet, so heißt die Wollens-Maxime eines solchen Menschen die Maxime der Heiligkeit. Heiligkeit gefällt der praktischen Vernunft unter Allem am meisten, und ist deswegen der höchste Adel des Menschen.

§. 40.

Können wir nun unsere Frage beantworten: Ob es ein sicheres Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke gebe? — Das haben wir längst eingesehen, daß wir die Sicherheit unsers Fürwahr-

haltens, und auf gleiche Weise auch unsers Fürwahrannehmens nirgends ausmachen können, weil darüber nur nach Erkenntniß entschieden werden kann: sondern daß wir überall nur nach Nothwendigkeit des Haltens und Annehmens fragen können; daß diese aber die Stelle der Sicherheit bey uns vertrete, und sie vollkommen ersetze. Wir müssen also fragen, ob jetzt nachgewiesen werden könne, daß es ein nothwendiges Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde praktischer Zwecke gebe. Und dann ist sogleich offenbar, daß uns wenigstens nirgend anders eine Nothwendigkeit für wahr anzunehmen aus diesem Grunde entspringen könne, als wo die praktischen Zwecke selbst Nothwendigkeit für uns haben: gleichwie auch oben sich nur da aus dem Grunde des Begreifens eine Nothwendigkeit für wirklich und wahr zu halten fand, wo das Begreifen selbst uns nothwendig war. Es folgt hieraus:

1. Daß es kein nothwendiges Fürwahrannehmen um der Zwecke willen geben könne, welche die Sinnlichkeit uns setzt, oder wie ich dieses §. 14 sagte: aus dem Beweggrunde der Neigungen. Denn die Sinnlichkeit kann uns keine nothwendige Zwecke setzen; weil sie nicht im Stande ist uns zur Erfüllung ihrer Forderungen zu verbinden (§. 39. Nr. 1.).

2. Daß auch nicht aus allen Zwecken der praktischen Vernunft ein nothwendiges Fürwahrannehmen entspringen könne, sondern höchstens nur aus den nothwendigen, d. i. aus denjenigen, die sie als Pflichten vorschreibt (§. 39. Nr. 1.); und daß dieses Fürwahrannehmen selbst nur die Nothwendigkeit der Pflicht d. i. nur moralische Nothwendigkeit bekommen könne.

Unsere Frage kommt also zurück auf diese: Ob es ein

nothwendiges Fürwahrannehmen aus dem Beweggrunde der Pflicht d. i. ein moralisch nothwendiges Fürwahrannehmen gebe; oder: ob die verpflichtende Vernunft — nicht: die praktische oder auch die moralische überhaupt *) — uns je moralisch nöthige für wahr anzunehmen.

Wenn die verpflichtende Vernunft uns je durch ihre Pflichtgebothe in die moralische Nothwendigkeit versetzen soll, etwas für wahr anzunehmen, was wir sonst nicht genöthigt sind für wahr zu halten, so kann das nur auf diese Weise geschehen: „Ihr Pflichtgeboth muß unbedingt, unsere Möglichkeit es zu erfüllen aber durch dieses Fürwahrannehmen bedingt seyn." Dieses ist offenbar: denn ein bedingtes Geboth ist noch kein Geboth; und jedes Pflichtgeboth fordert nur Erfüllung der in ihm ausgesprochenen Pflicht, also nichts, ohne welches diese Pflicht erfüllet werden kann. Die verpflichtende Vernunft muß also diejenigen Pflichtgebothe, wodurch wir moralisch genöthigt werden sollen etwas für wahr anzunehmen, unbedingt aussprechen und in der Reflexion darauf bestehen ohne Rücksicht auf unsere Möglichkeit, wenigstens ohne Rücksicht auf unsere vollendete Möglichkeit, sie zu erfüllen, und uns so mit der Pflicht zu handeln auch die Pflicht auflegen die Handlung möglich zu machen. Fragen wir nun, ob uns die Vernunft je auf solche Weise Pflichten auferlege, so gibt das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns diese Antwort:

*) Praktisch ist die Vernunft auch in demjenigen bloß klugen Handeln wofür die Vernunft die Zwecke angegeben hat; und moralisch ist sie gerade da im höchsten Grade, wo sie zum Vollkommnern räth, aber verpflichtend ist sie da nicht, oder w. d. i. ihr Rath legt uns keine Nothwendigkeit auf, ihn zu befolgen.

daß alle uns vorkommenden Pflichtgebothe der Vernunft — die allgemeinen und besondern — wenigstens durch einige Rücksicht auf unsere Möglichkeit sie zu erfüllen bedingt seyen, daß sie nähmlich alle bedingt seyen durch das vorläufige Fürwirklichhalten des Subjectes, welchem, und des Objectes, was geleistet werden soll, oder wenn dieses durch die Handlung erst werden soll, doch durch unser Vermögen diese Handlung zu setzen; selbst, wenn die Vernunft ohne ausdrückliche Rücksicht auf diese Bedingung ihr Geboth ausspricht. Denn in solchem Falle gebiethet die Vernunft bloß in der Voraussetzung der Wirklichkeit dieser Bedingung, wie sich das klar dem Bewußtseyn offenbart in der Reflexion; weil sie da das Geboth wieder zurücknimmt, sobald unsere frühere Entschiedenheit über die Wirklichkeit des einen oder andern Theils dieser Bedingung sich in die entgegengesetzte verwandelt oder nur hinlänglich zweifelhaft wird. Es gibt daher in der Reflexion keine unbedingte d. i. gar keine Pflichtgebothe, wenn wir nicht zuvor gewiß geworden sind von der Wirklichkeit der uns erscheinenden Welt, in uns und außer uns; denn die Subjecte und Objecte, worauf unsere Handlungen sich beziehen, wie auch unser Vermögen zu handeln, sind Theile der uns erscheinenden Welt, und gehören mit dieser entweder in das Reich der Wirklichkeit oder des Scheins. Und hieraus folgt weiter, daß es unmöglich sey, was die neuern Philosophen so häufig versucht haben, die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt, welche ihnen im Wege der theoretischen Vernunft, wie sie ihn gingen, zweifelhaft blieb, im Wege der praktischen (verpflichtenden) Vernunft auszumachen: im Gegentheile ist, wie sich hier zeigt, die Möglichkeit aller Pflichtgebothe, und folglich alle Nothwendigkeit aus dem Beweggrunde der Pflicht für wirklich und wahr anzunehmen, be-

dingt durch ein vorläufiges ungezweifeltes Fürwirklichhalten der Welt. Alles, was ich in diesem Abschnitte vortrage, ist deswegen auch hier noch problematisch, und bekommt erst durch die folgende zweyte Untersuchung, worin ich die Wirklichkeit der Welt im Wege der theoretischen Vernunft darthun werde, Realität; — warum ich aber diesen Abschnitt hier einrücken mußte, das habe ich bereits gesagt. — Außer dieser allgemeinen Bedingung, welche allen Pflichtgeboten ohne Ausnahme anklebt, und über deren Wirklichkeit man erst entschieden seyn muß, bevor man irgend ein unbedingtes Pflichtgeboth, das nach entstandener Reflexion diesen Charakter noch behielte, in sich haben kann, ist das Entstehen und Bestehen aller besondern Pflichtgebothe, d. i. aller, die sich auf individuelle Fälle beziehen, auch noch bedingt durch das Fürwirklichhalten oder Fürwirklichannehmen aller besondern Umstände, die den gerade vorliegenden Fall individualisiren, und von deren Wirklichkeit unsere vollendete Möglichkeit sie zu erfüllen abhängt. So legt mir z. B., wie das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in mir bezeugt, die Vernunft, wenn ich krank bin und mir selbst nicht mehr zu helfen weiß, unmittelbar die besondere Pflicht auf, die Hülfe eines Arztes zu suchen; aber sie thut das nur in der Voraussetzung, daß der Arzt, welchen ich haben kann, eine größere Heilkunde besitze, als ich selber, und daß er seine Wissenschaft zu meiner Herstellung und nicht zu meinem Verderben gebrauchen werde; und sie nimmt ihr Geboth wieder zurück, wenn ich in der Reflexion die Wirklichlichkeit dieser besondern Umstände bezweifle und mich wegen des bösen Willens oder wegen der Unwissenheit des Arztes in noch größerer Gefahr glaube. Wie in diesem, so spricht die Vernunft

in allen besondern Fällen unmittelbar kein unbedingtes Pflichtgeboth aus, als nur in der Voraussetzung der Wirklichkeit aller besondern Umstände des vorliegenden Falles, und sonach meiner vollendeten Möglichkeit ihr Geboth zu erfüllen; und sie widerruft das ausgesprochene Geboth in der Reflexion, wenn ich mich da nicht mehr entschieden finde über die Wirklichkeit der Voraussetzung. Dieses ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in mir. Wer also kein System der Moral hat, sondern sich behilft mit lauter besondern Pflichtgebothen der Vernunft, d. i. mit solchen, welche die Vernunft in den einzelen vorkommenden Fällen des Handelns nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in ihm über jeden gerade vorliegenden Fall insbesondere ihm unmittelbar vorschreibt: dessen Pflichtgebothe setzen seine vollendete Möglichkeit sie zu erfüllen schon voraus, und sie selbst bestehen nur unter dieser Voraussetzung, d. i. unter der Bedingung dieser vollendeten Möglichkeit; sie können daher unmöglich zu einem Fürwahrannehmen nöthigen, wodurch die Möglichkeit sie zu erfüllen erst vollendet würde — wie ich auch §. 39 in der erst. Note * schon bemerkte. Wer aber von einem erwiesenen höchsten Pflichtgebothe oder doch von mehrern solchen anfängt, und daraus erst allgemeinere, und aus diesen wieder weniger allgemeine herleitet; mit einem Worte: wer ein System der Moral aufführt; der findet, wenn er nur über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt unwiderruflich entschieden ist, alle Gebothe, weil die besondern Fälle, worin sie ihre Erfüllung bekommen müssen, dabey nicht in Betracht kommen, durchaus unbedingt; und findet sich so (durch diese unbedingten Gebothe), wo er ihrer Erfüllung die besondern Fälle anweiset, oder doch untersucht, ob die sich darbiethenden Fälle unter das Geboth fallen, zu alle dem Fürwahran-

nehmen moralisch genöthigt, ohne welches es keine besondere Fälle ihrer Erfüllung, und folglich gar keine Erfüllung derselben geben würde.

Hierdurch ist gezeigt, daß im Wege der verpflichtenden Vernunft wohl eine Nothwendigkeit, etwas für wahr anzunehmen das theoretisch bezweifelbar ist, entstehen könne; daß dieß aber nur im Falle einer systematischen Herleitung der Pflichtgebothe möglich sey. Ich habe also jetzt eine solche Herleitung vorzulegen, jedoch nur so kurz und unvollständig, als mein Zweck es erlaubet: denn ich will hier nicht die Moral-Philosophie abhandeln, sondern nur die Wirklichkeit jener Nothwendigkeit, d. i. die Wirklichkeit eines moralisch nothwendigen Fürwahrannehmens einer theoretisch bezweifelbaren Erkenntniß darthun, das aber so allgemein und bestimmt, daß wir davon in den Wissenschaften einen sichern Gebrauch machen können.

§. 41.

Höchstes Pflichtgeboth (§. 39.):

„Suche die Menschenwürde in dir und in Andern rein darzustellen und zu erhalten."

Hierin ist das Geboth schon mit gegeben, oder es ist vielmehr einerley damit:

„Wende alle erforderlichen Mittel an zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde in dir und in Andern."

Jede Mittelanwendung setzt aber Kenntniß der Mittel voraus: daher ist es

ein abgeleitetes Pflichtgeboth:

„Gebrauche alle Einsicht und Erfahrung, überhaupt alle „Erkenntnisse, deine eignen und fremde, zu Entdeckung der erforderlichen Mittel." — Auch fremde: weil ein Anderer oft weiß, was mir unbekannt ist.

Weil das Leben, und im gewissen Maße auch die Gesundheit des Leibes und überhaupt alles, was äußere Wohlfahrt heißt, Bedingung, rücksichtlich: eines der wichtigsten äußern Mittel ist, zur Förderung der Menschenwürde, in uns und in Andern: so ist es ebenfalls

ein abgeleitetes aber entfernteres Pflichtgeboth:

„Wende alle dir zu Gebothe stehenden und selbst nicht gegen die Menschenwürde verstoßenden Mittel an zur „Erhaltung des Lebens und zur Bewahrung (rücksichtlich: zur Wiedererlangung) der Gesundheit des „Leibes und der äußern Wohlfahrt überhaupt, bey „dir und bey Andern." Also

a. „Gebrauche zur Erreichung dieses Zweckes, bey „dir und bey Andern — soweit es erforderlich „und selbst nicht der Menschenwürde zuwider ist „— alle Einsicht und Erfahrung, überhaupt alle „Erkenntnisse, deine eignen und fremde."

b. „Gebrauche dazu ebenfalls — soweit es erforderlich, und selbst sowohl an sich als auch in jeder „zu nehmenden Rücksicht mit der Menschenwürde „verträglich ist — alle Kräfte deines Körpers „und alle deine Glücksgüter, und die zu deiner „freyen Disposition gestellten Glücksgüter Anderer."

Dieses Bruchstück eines Moral-Systems ist schon hinreichend für unsern Zweck: denn wir dürfen in den hier angegebenen allgemeinen und unbedingten Pflichtgeboten nur die einzelen Theile betrachten, und diesen mit Rücksicht auf die erforderlichen Umstände des Lebens ihre Anwendung bestimmen: so wird sich bald zeigen, daß manche dieser Theile die Pflicht, etwas für wahr anzunehmen das theoretisch bezweifelbar ist, mit einschließen; indem mehrere derselben unter den Umständen, unter welchen sie einzig als bindendes Geboth hervortreten, nicht erfüllet werden können, und also gar nicht erfüllet werden können, wenn ihre Erfüllung nicht durch ein Fürwahrannehmen einer theoretisch bezweifelbaren Erkenntniß möglich gemacht wird. Zur Nachweisung dessen folgende Beyspiele:

1) Das auf dem ersten Platz genannte abgeleitete Pflichtgeboth schreibt auch vor, daß wir fremde Erkenntnisse gebrauchen sollen zur Entdeckung der Mittel, welche erforderlich sind, die Menschenwürde in uns darzubringen und zu erhalten, und, wenn sie verloren ist, sie wiederzuerlangen. Offenbar kann dasselbe in dieser seiner Vorschrift nur dann verbindlich seyn, wenn die eigne Erkenntniß dazu nicht hinreicht, und es muß um desto strenger verbinden, je mehr es an eigner Erkenntniß fehlt. Sehen wir nun auf die Menge der Menschen, so ist unleugbar, daß die wenigsten einen so hohen Grad der Geistesbildung besitzen oder in ihrer Lage auch nur zu erwerben im Stande sind, als sie bedürften um sich in diesem wichtigsten Geschäfte überall selbst leiten zu können. Diese alle fallen also unter jenes Geboth, und sind dadurch verpflichtet sich vorzüglich, und ich möchte sagen: ausschließlich der Erkenntniß Anderer zur Erreichung ihres höchsten Menschenzweckes zu bedienen. Und wie sich derselben zu be-

dienen? Durchgängig mit blinder Folgsamkeit: denn auch zur Prüfung des ihnen ertheilten Rathes besitzen sie im Durchschnitte nicht die erforderliche Kenntniß; und derjenige besitzt diese Kenntniß am wenigsten, wer des fremden Rathes am meisten bedarf. Es fehlt also demjenigen, welcher unter dieses Geboth fällt, eben deswegen, weil er unter dasselbe fällt, an aller theoretischen Sicherheit gegen Irreleitung, und an allen Mitteln, den möglichen theoretischen Zweifel an der Wahrheit und Zweckdienlichkeit der ihm gewordenen Weisung theoretisch aufzuheben. Keiner also, welchen dieses Geboth bindet, kann die Mittel zu seiner moralischen Vervollkommnung von einem Andern in der That lernen — denn theoretisch bleibt er immer ungewiß, ob die ihm vorgegebenen Mittel nicht wohl gar Hindernisse seyen —: wenn nicht die verpflichtende Vernunft ihm zugleich mit gebiethet, jenen Zweifel abzuweisen, und der Einsicht und Redlichkeit eines wirklichen oder ihm doch so scheinenden Gelehrten im vollkommensten Sinne des Wortes zu vertrauen, wo dieser ihm in seiner geistlichen Hülfsbedürftigkeit, gesucht oder ungesucht, Belehrung und Rath anbiethet; oder was gleich viel sagt: dessen ausdrückliche oder einschließliche Versicherung über die Zuverlässigkeit seiner Lehre und Weisung schlechthin *für wahr anzunehmen*. Ein offenbarer Beweis, daß die verpflichtende Vernunft in den Umständen, worin sie mir die Mittel zu meiner moralischen Vervollkommnung von Andern zu lernen gebiethet, mir zugleich mit gebiethen müsse *die Versicherung für wahr anzunehmen*, daß die mir vorgegebenen Mittel wirklich Mittel seyen, also für wahr anzunehmen, daß ich mich in dem Falle befinde, worin die Möglichkeit und folglich die Pflicht diese Mittel zu lernen dasey! — — Aber soll denn der Ununterrichtete jedem Lehrer sich hingeben, der

ihm aufstößt, und dessen Wort für wohlbegründete Ueberzeugung annehmen, wofür dieser es ausgibt? Diese Frage, welche einerley ist mit der: „Wem er vertrauen solle", behalte ich mir vor durch ein am Schlusse dieser Beyspiele anzugebendes allgemeines Kriterium für die Bestimmung der besondern Fälle, worin die Pflicht für wahr anzunehmen dasey, zu entscheiden — ein Kriterium, was am Ende des vorig. §ptes schon angedeutet wurde, und dessen Herleitung und Entwickelung ich am Ende des gegenwärtigen ausführlich vorlegen werde. Vor der Hand sey es genug im allgemeinen eingesehen zu haben, daß derjenige, welcher die Mittel und Wege zu seiner moralischen Vervollkommnung selbst nicht kennet, verpflichtet sey der ihm gewordenen Weisung eines Andern vertrauensvoll zu folgen, und also dessen Wort für wahr anzunehmen, ohne daß die in seiner Lage allzeit vorhandene Unmöglichkeit, über die Wahrheit und Zweckdienlichkeit der ihm ertheilten Vorschriften ein nothwendiges Halten der theoretischen Vernunft zu erwerben, ihn davon zurückhalten dürfe.

2) In dem zweyten abgeleiteten Pflichtgebothe im erst. Theile unter a, werde ich, wenn ich krank bin, zur Herstellung meiner Gesundheit unter anderm auch an die Kenntniß anderer Menschen gewiesen. Es versteht sich von selbst, daß diese Weisung mich nicht binde, solange ich von der sich selbst überlassenen Natur, oder von Mitteln, die ich selbst kenne, die Genesung vernünftiger Weise noch erwarten kann: sobald aber dieses und jenes nicht mehr der Fall ist, und also nichts, als die Kenntniß Anderer, übrig bleibt, wovon ich die Heilung meiner Krankheit und die Erhaltung meines Lebens noch hoffen dürfte, falle ich unter dieses Geboth. Also die Hülfe eines Arztes suchen, oder in Ermange-

lung dessen den mir unverwerflich scheinenden Rath eines andern Menschen gebrauchen, und mich dessen Anordnungen vertrauensvoll überlassen, das ist von der Zeit an meine Pflicht. Der Arzt, und jeder andere dem ich mich anvertrauen soll, kann mich aber morden wollen, und wenn ich seine Mittel begehre, gebe ich ihm die Gelegenheit diese That heimlich und ungestraft auszuführen; oder sollte er dieser Bosheit auch nicht fähig seyn, so kann er doch, ohne daß es bekannt ist, der Mittel meine Krankheit zu heilen so unkundig seyn, daß er mich durch seine Verordnung nur noch gewisser in den Tod liefert. Jenes Geboth, was mich unbedingt verpflichtet bey andern Menschen Hülfe zu suchen, wenn ich mir selber nicht mehr zu helfen weiß, verpflichtet mich also auch diese Bedenklichkeiten abzuweisen und für wahr anzunehmen, daß derjenige, welcher mir Arzneykunde zu besitzen vorgibt, sie auch wirklich besitze, und daß er es redlich mit mir meine; daß ich mich also in dem Falle befinde, worin es mir möglich und folglich Pflicht für mich sey, auch noch fremde Hülfe zu versuchen, kurz: daß ich mich in dem Pflichtfalle befinde: wiewohl es allzeit unmöglich ist, über die Wirklichkeit der Wissenschaft und Redlichkeit eines Andern ein nothwendiges Halten der theoretischen Vernunft zu erwerben. — — Aber ist denn jeder Kranke, wenn er sich in der vorher beschriebenen Lage befindet, verpflichtet diese Annahme in Ansehung eines jeden Arztes zu machen? würde er auch dann dazu verpflichtet seyn, wenn er den Arzt, welchen er einzig haben könnte, als so unwissend kennete, daß er wohl geradezu schädliche Arzneyen verordnete; oder wenn er ihm als so gewissenlos bekannt wäre, daß er wohl mit Lebensgefahr der Kranken Versuche an ihnen machte? und würde auch der Tyrann dazu ver-

pflichtet seyn, der einen jeden in seinem Staate für seinen Todfeind halten müßte? Das Gesagte zeigt wieder nur die Pflicht, die hier in Frage stehende theoretisch bezweifelbare Erkenntniß für wahr anzunehmen, im allgemeinen; die Frage nach den besondern Fällen aber, worin diese Pflicht ausgeübt werden müsse, wird auch hier das hernach anzugebende Kriterium beantworten.

3) Das zweyte abgeleitete Pflichtgeboth fordert in seinen beyden Theilen unter a und b auch, daß ich zur Erhaltung des Lebens meiner Mitmenschen, wo es erforderlich und in keiner andern Hinsicht verbothen ist, alle meine Erkenntnisse und Kräfte aufbiethen solle. Offenbar verbindet mich dieses Geboth da am strengsten, wo der andere meiner Hülfe am meisten bedarf. Die Pflicht ihm in seiner augenscheinlichen Lebensgefahr beyzuspringen, so viel ich vermag, unterliegt daher keinem Zweifel; und doch kann ich ihm da, wo er vor meinen Augen im Wasser liegt und im Begriff ist unterzugehen, wenigstens nicht aus Pflicht zu Hülfe kommen, und folglich diese Pflicht nicht erfüllen, wenn ich nicht das Zeugniß meiner Sinne über diesen seinen Zustand für wahr annehme, ungeachtet es theoretisch bezweifelbar ist. Zwar ist die theoretische Vernunft durch ihr Bedürfniß zu begreifen schon genöthigt für wirklich zu halten, was wir mit Nothwendigkeit durch den äußern Sinn anschauen und der Verstand um dieser Anschauung willen mit Nothwendigkeit als seyend denkt; sogar ist dieses der Weg, wie wir in der folg. zweyt. Unters. sehen werden, in welchem wir zu dem nothwendigen Fürwirklichhalten einer Außenwelt gelangen: aber dieses macht die Pflicht für wahr anzunehmen in dem hier gesetzten Falle nicht entbehrlich, weil unter den hier vorhandenen Umständen selbst die Richtigkeit der Wahrnehmung mit

Grunde bezweifelt werden kann. Wie leicht kann nicht die Einbildungskraft, aufgeregt durch Mitleid und Angst, welche sich in solchem Falle meiner Seele bemächtigen, mir unbewußt der Anschauung Vorstellungen beymischen, die die Wahrnehmung verfälschen, und den Verstand zu einem ganz andern Urtheile über den im Wasser liegenden Gegenstand bestimmen, als wozu die sinnliche Wahrnehmung allein ihn bestimmen würde! Theoretisch ist daher in solchem Falle jedesmahl Grund zu zweifeln da, ob meine Sinnenerkenntniß nicht Täuschung sey; und es ist mir nicht möglich, diesen Grund aufzuheben. Bin ich also hier der Leitung der theoretischen Vernunft allein überlassen, so muß ich in jedem solchen Falle ungewiß bleiben, ob sich da wirklich einer in Lebensgefahr befinde; und folglich, ob der Pflichtfall dasey. Wie kann ich aber meine Pflicht erfüllen, wenn ich nie wissen kann, ob ich mich in dem Falle der Pflicht befinde! Soll demnach die Erfüllung dieser Pflicht nicht allgemein unmöglich seyn; so muß die verpflichtende Vernunft mit der Pflicht zu helfen mir zugleich auch die Pflicht auflegen, das desfallsige Zeugniß der Sinne, weil ich einzig dadurch Kenntniß von dem Pflichtfalle bekommen kann, für wahr anzunehmen, ungeachtet es theoretisch bezweifelbar ist. — — Freilich findet auch hier wieder die Frage Statt: ob ich in solchem Falle denn verpflichtet sey, ein jedes Zeugniß der Sinne für wahr anzunehmen, ohne Rücksicht auf seine Beschaffenheit, und abgesehen von allen Umständen, unter welchen es gegeben wird. Diese Frage wird auch hier das hernach anzugebende Kriterium für die Beurtheilung der besondern Fälle beantworten.

4) Unstreitig legt mir das zweyte abgeleitete Pflichtgeboth in seinem Theile unter b. auch die Pflicht auf, meinem

Mitmenschen, der in der höchsten Armuth schmachtet und nun meine Hülfe anflehet, nach meinem Vermögen beyzuspringen. Ich kann seine Noth aber nur kennen durch seine und anderer mit ihm näher verbundenen Menschen Versicherung. Er kann mich aber belügen; auch andere, die für ihn zeugen, können absichtlich, oder auch, weil sie selbst hintergangen sind, Unwahrheit bezeugen; er kann sogar meine Gabe suchen um sie im Müßiggange durchzuschwelgen, und nicht selten ist das der Fall. Wenigstens ist die theoretische Vernunft durch nichts genöthigt, in irgend einem Falle das Gegentheil von diesem für wahr zu halten. Soll ich also nicht wieder überall ungewiß bleiben, ob der Pflichtfall dasey, d. i. ob ich einen wahrhaft Armen vor mir habe — denn dieser Grund, seine Aussage und fremde Zeugnisse für ihn zu bezweifeln, ist allzeit da — und soll ich nicht wieder wegen dieses meines Unvermögens, den Nothleidenden zu erkennen, überall außer Stande seyn, an ihm meine Pflicht zu erfüllen: so muß die verpflichtende Vernunft mit der Pflicht, dem Nothleidenden beyzustehen, mir zugleich auch die Pflicht auflegen, seine Aussage und die Zeugnisse Anderer, womit er sie unterstützt, für wahr anzunehmen, ungeachtet sie theoretisch bezweifelbar sind. In welchen besondern Fällen aber dieses Fürwahrannehmen Pflicht für mich sey, das muß auch hier wieder nach dem anzugebenden Kriterium bestimmet werden.

5) In den beyden abgeleiteten Pflichtgebothen, die ich oben nannte, werden wir auch angewiesen, die Erfahrung zu Hülfe zu nehmen, in dem ersten zur unmittelbaren Förderung des höchsten Menschenzweckes, und in dem zweyten zur Darbringung und Aufrechthaltung eines sehr wichtigen

äußern Mittels zu derselben, d. i. zur Erreichung und zum Schutze jeder Art von äußerer Wohlfahrt. — Unstreitig steht die Erfahrung unter allen Mitteln, die Menschen klüger und weiser zu machen, oben an: daß die Erfahrung die beste Lehrmeisterinn sey, ist ein Lobspruch auf dieselbe, der von jedermanns Lippen ertönt. Daß sie also auch für die unmittelbare und mittelbare Förderung des höchsten Menschenzweckes, bey uns und bey Andern, ganz vorzüglich benutzet werden solle, ist eine unbezweifelbare Folge hieraus. In wiefern sind wir aber verpflichtet, aus dieser Quelle zu schöpfen? Die Verpflichtung zu den Mitteln kann nie das Maß des Bedürfnisses übersteigen. Einer kann daher nur in sofern verpflichtet seyn, sich durch Erfahrung zu belehren, als er ihrer Lehren zur Erfüllung seiner Pflichten, an sich und seinen Mitmenschen, bedarf; und wer sie ganz entbehren könnte, dürfte sie ganz außer Acht lassen. Aber Keiner darf die Erfahrung unbenutzt lassen, wo er ohne sie die ihm obliegende Pflicht zu erfüllen nicht im Stande ist, oder darf sie weniger benutzen, als es zur Erfüllung seiner Pflicht erforderlich ist: denn die Verpflichtung zum Zwecke schließt die Verpflichtung zu den erforderlichen Mitteln ein. Wer demnach in den Verhältnissen, worin er steht, zur vollkommnen Erfüllung aller ihm obliegenden Pflichten keiner Belehrung durch Erfahrung bedarf, als die seine eigne Erfahrung ihm zu geben vermag, hat keine Pflicht nach den Erfahrungen anderer Menschen zu fragen; und dem die Erfahrungen seiner Zeitgenossen hinreichen, ist nicht verpflichtet, sich außer dem noch um die Erfahrungen der Vorwelt zu kümmern. Wem es aber zur Erfüllung seiner Pflichten Bedürfniß ist, das ganze Feld der Erfahrungen zu überschauen, und aus allen Belehrung zu ziehen, aus seinen eignen und aus fremden, aus

den der Mitwelt und Vorwelt, dem ist es auch Pflicht nach allen zu fragen und, so viel möglich, alle zu benutzen: alles ist Pflicht, ohne das die Pflicht nicht erfüllet werden kann. Im Privat-Stande gibt es wohl keinen Menschen, der einer so ausgebreiteten Erfahrungskenntniß je bedürfte: aber die Regenten des Staates und der Kirche, diese Führer des Volkes, welchen die schwere Pflicht obliegt die Wohlfahrt und Sittlichkeit der Nation zu fördern, und von deren Anordnungen das Wohl oder Wehe von Millionen abhängt, diese können allerdings zur Erfüllung ihrer Pflicht wenn auch noch nicht einer so allumfassenden doch sehr ausgebreiteten und aus der grauen Vorzeit hergeholten Erfahrungskenntniß bedürfen. Es sey z. B. die Entwerfung und Einführung einer neuen Staatsverfassung, oder die Anordnung neuer und wichtiger Kirchengesetze *) Bedürfniß des Volkes: wer kann da die große Schwierigkeit verkennen — und doch muß sie überstiegen werden —, richtig vorherzusehen, was einem ganzen Volke nicht nur unter den vorhandenen sondern auch unter möglichen und vielleicht bald wirklichen andern Umständen frommen werde; und die noch viel größere, den Willen der Menge zu bewegen zur Einstimmung in zwar nothwendige aber von ihr nicht genug dafür erkannte und über dies noch ihren Leidenschaften mannigfaltig widersprechende Mittel zum Zwecke? Könnte sich einer in solchem Falle auch aller Erkenntnisse und Erfahrungen des gegenwärtigen Menschengeschlechtes theilhaftig machen, was jedoch unmöglich ist: wie wenig würde er sich dadurch noch ausgerüstet finden zu einer neuen Schöpfung solcher Einrichtungen, als die zeitgemäßen Umfor-

*) Man denke hier unter Kirche bloß eine Gesellschaft, deren unmittelbarer Zweck moralische Vervollkommnung ist.

mungen der Staats- und Kirchenordnung sind! Die vollständigste Bekanntschaft mit der Gegenwart ist nur eine halbe Weisung für ihn, die andere Hälfte muß ihm die Kenntniß der Vergangenheit gewähren. Er muß wissen, was für Einrichtungen und Gesetze man in der Vorzeit zu ähnlichen Zwecken gewählt, und wodurch man damahls den Willen der Menschen dafür zu gewinnen, rücksichtlich bloß ihre Thätigkeit zu erregen und zu leiten gesucht — ob und was für ein Erfolg bewirkt sey — welche vorgesehenen und berechneten Ursachen damahls die Erreichung des Zweckes befördert, und welche unvorgesehenen sie begünstigt oder gehindert haben — u. s. w.; um darnach zu ermessen, was von jenen Einrichtungen und Gesetzen noch jetzt zur Erreichung desselben oder eines ähnlichen Zweckes anwendbar sey, oder was an deren Stelle treten müsse — ob noch dieselben fördernden Ursachen zu benutzen, und dieselben hindernden durch Vorkehrungen zu entkräften seyen, und gegen welche es der veränderten Umstände wegen der Sicherstellung nicht mehr bedürfe. Ueberhaupt müssen die Erfahrungen früherer Geschlechter ihm lehren — und keine Einsicht oder Erfahrung der Mitwelt kann das so vollkommen —, was der seiner Leitung anvertrauten Gesellschaft gedeihlich und der Erreichung ihrer Zwecke förderlich sey; und was nicht. Allein hierdurch wird auch ein Fortschreiten des Menschengeschlechtes möglich; ohne Rücksicht auf die Erfahrungen der Vorwelt aber muß es in seinem Greisenalter noch alle Fehlgriffe seiner Kindheit wiederholen. In solchem Falle ist also die *Benutzung der dahin einschlagenden Erfahrungen der Vorwelt* zur vollkommnen Pflichterfüllung *unentbehrlich*. Dasselbe gilt auf gleiche Weise in allen Fällen, wo Anstalten zur Förderung der Bildung und Sittlichkeit der Menschen anzulegen

oder aufzuheben, einzurichten oder umzuschaffen sind; und noch in vielen andern Fällen, die alle zur öffentlichen Verwaltung der Kirche und des Staates gehören. Aber auch Privat-Bedürfnisse fordern nicht selten die Kenntniß der Begebenheiten und Erfahrungen der Vorwelt zu gebrauchen: man denke z. B. nur an die Entscheidung über eine von allen Seiten her mir zukommende Erzählung von einer vor Alters geschehen seyn sollenden übernatürlichen göttlichen Offenbarung über die sicherste und vollkommenste Weise die menschlichen Pflichten zu erfüllen. Wenn nicht jede solche Offenbarung an sich schon unmöglich ist — was hier noch dahin steht, was aber weder theoretisch noch praktisch zu erweisen ist, wie die folg. dritt. Unters. zeigen wird —, und wenn auch der Inhalt der mir vorgegebenen insbesondere mit der Göttlichkeit ihres Ursprunges nicht in Widerspruch steht: so kennet die theoretische Vernunft keinen Weg der Entscheidung, worin man von dem Offenbarungs-Factum und den Umständen, unter welchen es sich zugetragen, ganz absehen könnte. Die praktische Vernunft muß also gebiethen, die Kenntniß dieses in der Vorzeit Statt gehabten Factums und der Umstände desselben dabey zu benutzen. Oder erlaubet sie vielleicht, daß ich die ganze Erzählung ununtersucht von der Hand weise? Sie verbiethet dieses ausdrücklich, sobald die vorher gesetzte Bedingung da ist, und ich außer dem nur einen Gott erkannt habe — was auch schon Bedingung der Möglichkeit des Ganzen ist — und mein Grundverhältniß zu ihm (diese Erkenntniß und ihre nothwendige Wahrheit werde ich aber in der folg. zweyt. Unters. im Wege der theoretischen Vernunft, ohne alle nahe oder entfernte Beyhülfe einer Wahrnahme im Wege der praktischen Vernunft, im erforderlichen Maße

vorweisen, darf sie also auch hier schon postuliren). — Alles dieses beweiset zur Genüge, daß es viele Fälle gebe, worin Menschen verpflichtet seyen die Kenntniß der Begebenheiten und Erfahrungen der Vorwelt zu ihrer Pflichterfüllung zu benutzen, folglich auch, diese Kenntniß zu suchen. Wo anders kann sie aber gefunden werden, als in der Geschichte? in dieser, und nur in dieser, sind die Nachrichten von den Begebenheiten der Vorzeit und die Erfahrungen, welche ganze Völker, ja das gesammte Menschengeschlecht im Laufe der Zeit gegeben und gemacht hat, niedergelegt, und sie ist das einzige Mittel zu erkennen, was von ihnen noch erkennbar ist. Die Pflicht, die Geschichte oder, was einerley ist, die Erkenntniß, welche sie gewährt, für wahr anzunehmen, ist demnach in jene mit eingeschlossen: daß ohne dieses Fürwahrannehmen die Erkenntniß der Vorwelt und so die Belehrung aus derselben, die doch allem Obigen zufolge die praktische Vernunft zu unserer vollkommnen Pflichterfüllung in so manchen Fällen gebiethet, allgemein unmöglich wäre, ist der Beweis dafür. Bey diesem von der verpflichtenden Vernunft gebothenen Fürwahrannehmen muß aber auch hier wieder jeder beruhen: denn die theoretische Vernunft ist nicht im Stande, in Ansehung irgend einer Geschichte es bis zum nothwendigen Fürwahrhalten zu bringen, wohl aber findet sie Grund genug zu zweifeln; zumahl da manche so genannte Geschichten mit größerem Rechte Sammlungen von Unwahrheiten und sogar von absichtlichen Lügen, als Geschichten geschehener Thatsachen, genannt werden könnten. — In Ansehung welcher Geschichten die verpflichtende Vernunft das Fürwahrannehmen gebiethen könne, oder was einerley ist: es gebiethen müsse,

wenn sie das gesagte Verhältniß zu unserer Pflichterfüllung haben, das muß das oft erwähnte Kriterium bestimmen.

6) Alle bisher angeführten Beyspiele zeigen, daß irgend eine allgemeine aber gewisse und unbedingte Pflicht gar nicht erfüllet werden könne, und zwar, daß ihre Erfüllung uns physisch unmöglich sey; wenn nicht die praktische Vernunft, indem sie das Pflichtgeboth gibt, zugleich mit gebiethet, etwas für wahr anzunehmen, was die theoretische Vernunft nicht ungezweifelt für wahr halten kann. Jetzt noch ein Beyspiel, worin es sogar durch ein anderes eben so gewisses und unbedingtes Geboth derselben verpflichtenden Vernunft unmöglich wird, d. h. moralisch unmöglich wird, ihr Geboth zu erfüllen; worin also ein vollkommner Widerstreit der Pflichten entsteht, wenn nicht ein von ihr gebothenes Fürwahrannehmen den Widerstreit aufhebt und so die Unmöglichkeit wegräumt. Das Beyspiel sey dieses. Die praktische Vernunft gebiethet, um Verpestung der Luft und so Krankheiten allerhand Art zu verhüten, auch selbst zur Vermeidung sittlicher Nachtheile, die Leichen der Verstorbenen zu begraben oder zu verbrennen (nach den beyden oben angegebenen abgeleiteten Pflichtgebothen). Wir können dieses Geboth nicht erfüllen, und den dadurch beabsichtigten Zweck der Vernunft nicht erreichen, wenn wir nicht zuvor ungezweifelt für wahr annehmen, daß einer wirklich todt sey: denn, solange wir daran zweifeln, dürfen wir seinen Körper, nach einem andern Gebothe derselben Vernunft, nicht einmahl begraben oder verbrennen. Es ist aber möglich, und es war wohl wirklich, daß einer nur scheintodt sey; und wer vermag es darzuthun, daß die theoretische Vernunft auch nur in einem einzigen Falle — wenigstens solange keine gänzliche Zerstörung des Körpers da ist — genöthigt sey für wahr

zu halten, daß der todt scheinende Körper nicht wieder erwachen werde! Wie anders kann also hier der Widerstreit der Pflichten aufgehoben, und die Erfüllung jenes Gebothes möglich gemacht werden, als einzig dadurch, daß die verpflichtende Vernunft noch das Geboth hinzu thue, für wahr anzunehmen, daß der todt Scheinende wirklich todt sey? — In welchen Fällen aber die Vernunft dieses Fürwahrannehmen gebiethen müsse, das muß wieder das anzugebende Kriterium ausweisen.

Diese wenigen Beyspiele mögen hinreichen zu beweisen, daß es eine Menge allgemeiner Pflichten gebe, die durch ihren Zusammenhang mit dem höchsten Pflichtgebothe als gewisse und unbedingte Pflichten einleuchten, und doch selbst unter den Umständen, unter welchen sie einzig verbinden, oder w. d. i. unter welchen sie einzig Pflichten sind, nicht erfüllet werden können, und folglich gar nicht erfüllet werden können, wenn ihre Erfüllung nicht durch das Fürwahrannehmen einer Erkenntniß, die theoretisch bezweifelbar ist, möglich gemacht wird; — und also zu beweisen, daß diese Pflichten die Pflicht eine theoretisch bezweifelbare Erkenntniß für wahr anzunehmen mit einschließen: denn jede Pflicht fordert Erfüllung, weil sie Pflicht ist, und sie wäre keine Pflicht, wenn sie keine Erfüllung forderte; folglich fordert jede Pflicht auch alles, ohne welches sie nicht erfüllet werden kann. Fragt man, welche jene theoretisch bezweifelbare Erkenntniß sey: so ist sie — wie alle obigen Beyspiele zeigen, wie sich auch unmittelbar einsehen läßt —, allgemein bezeichnet, diejenige Erkenntniß, wodurch ich es einzig gewahr werde, daß mir das Object einer allgemeinen Pflicht jetzt wirklich gegeben sey, und ich also daran die Pflicht jetzt vollziehen könne; oder w. d. i. sie ist

diejenige Erkenntniß, wodurch ich einzig gewahr werde, daß ich mich jetzt in dem Pflichtfalle befinde. In dem obigen ersten Beyspiele insbesondere ist sie diejenige Erkenntniß, wodurch ich einzig weiß, daß mir jetzt wirklich von einem Andern die Mittel zu meiner moralischen Vervollkommnung angegeben seyen, und ich also jetzt fremde Mittel (oder fremde Erkenntnisse) zu diesem Zwecke gebrauchen könne; und diese Erkenntniß wird mir durch die ausdrückliche oder einschließliche Versicherung des Andern: „daß die von ihm vorgeschriebenen Mittel in der That die rechten Mittel seyen". Und in dem obigen 5ten Beyspiele ist es die aus der Geschichte geschöpfte Erkenntniß solcher Begebenheiten und Erfahrungen aus der Vorwelt, als ich für meinen Zweck berücksichtigen soll. — In welchen besondern Fällen muß aber der theoretische Zweifel, welcher die Erfüllung solcher Pflichten unmöglich machen würde, abgewiesen, und die ihm unterworfene Erkenntniß über die jetzige Verwirklichung des Pflichtfalls für wahr angenommen werden? Zur Beantwortung dieser Frage ist das oft erwähnte Kriterium erforderlich, wornach wir nun fragen müssen: theils um unsern Beweis zu vollenden, daß sich im Wege der verpflichtenden Vernunft ein nothwendiges Fürwahrannehmen finde; und theils um von diesem Fürwahrannehmen in den Wissenschaften Gebrauch machen zu können, was unser Zweck ist: denn seine Wirklichkeit bleibt immer noch unentschieden, solange nicht besondere Fälle — wäre es auch nur ein einziger — vorgewiesen werden können, worin es verwirklicht ist; und sein Gebrauch in den Wissenschaften ist offenbar auf die Fälle beschränkt, worin es Statt hat, und ist daher an die Erkenntniß dieser Fälle gebunden.

Welches ist nun dieses Kriterium? — Wenn wir auf den im vorigen §. schon erkannten und in den hier ange-

führten Beyspielen überall angetroffenen und hier nun abermahls als allgemein nöthigend begriffenen Grund zurücksehen, warum uns die verpflichtende Vernunft zum Fürwahrannehmen einer theoretisch bezweifelbaren Erkenntniß, nähmlich der über die Verwirklichung des Pflichtfalls, einzig verbinden könne und wirklich verbinden müsse; so ist er überall dieser: daß die Erfüllung derjenigen allgemeinen aber gewissen und unbedingten Pflichten möglich gemacht werde, welche ohne dieses Fürwahrannehmen nicht erfüllet werden können. In der That entspringt also alle Nöthigung der Vernunft dieses Fürwahrannehmen zu gebiethen aus ihrer Nothwendigkeit jene Pflichten vorzuschreiben; und sie kann dieses Fürwahrannehmen nicht erlassen, weil sie diese Pflichten nicht erlassen kann. Sie muß daher auf dieses Fürwahrannehmen bis dahin bestehen, aber nicht weiter, als es erforderlich ist, damit jene Pflichten bestehen. Nun hört aber jede Pflicht auf, wenn sie gar nicht erfüllet werden kann, weil sie dann auch keine Erfüllung fordern kann; und weil das keine Pflicht mehr ist, was gar nicht erfüllet zu werden braucht: keine Pflicht kann aber aus diesem Grunde mehr aufhören, sobald sie nur in irgend einem Falle — wäre er auch einzig — erfüllet werden kann. Die verpflichtende Vernunft muß also dieses Fürwahrannehmen nur bis dahin gebiethen, als durch die Verweigerung desselben die Erfüllung einer allgemeinen aber gewissen und unbedingten Pflicht allgemein unmöglich würde, und sonach diese Pflicht ganz aufhörete. Das gefragte Kriterium ist hierdurch gefunden: „Wir sind überall da, aber „nirgends anders, verpflichtet, eine theoretisch bezweifelbare „Erkenntniß, von deren Wahrannahme die Möglichkeit eine „gewisse und unbedingte allgemeine Pflicht zu erfüllen abhängt, „nähmlich die Erkenntniß über die jetzige Verwirklichung des

„Pflichtfalls, für wahr anzunehmen: wo keine Gründe sind „an ihrer Wahrheit zu zweifeln, die von irgend einem be„sondern Fall der eben da befragten allgemeinen Pflicht aus„geschlossen seyn können". Wollten wir hier noch zweifeln, so wäre die Erfüllung der Pflicht überall unmöglich, und folglich die Pflicht selbst aufgehoben; die praktische Vernunft, welche die Pflicht unbedingt vorschreibt, muß also hier den Zweifel abzuweisen gebiethen: sind aber außer diesen noch andere Gründe zu zweifeln da, so wird durch solchen Zweifel, wenn man ihn zuläßt, die Erfüllung der Pflicht noch nicht allgemein unmöglich, und folglich die Pflicht selbst dadurch noch nicht aufgehoben, sondern es werden dann nur ein oder mehrere besondere Fälle von dem Umfange der Pflicht ausgenommen; die Vernunft kann also auch nicht um ihre Pflicht aufrecht zu halten, und folglich aus keinem Grunde, genöthigt seyn, diesen Zweifel zu verbiethen. — Das gefundene Kriterium kann aber noch in eine andere lichtvollere Form gebracht werden, worin es selbst mehr einleuchtet, und die Anwendung leichter wird — auf folgende Weise. Gründe zu zweifeln, die von keinem besondern, in der Wirklichkeit möglichen Fall einer allgemeinen Pflicht ausgeschlossen seyn können, können nur aus den allgemeinen Umständen entspringen, in welchen diese Pflicht einzig Pflicht ist und außer welchen sie nicht Pflicht seyn kann; diejenigen Gründe zu zweifeln aber, die von irgend einem besondern in der Wirklichkeit möglichen Fall einer allgemeinen Pflicht wohl ausgeschlossen seyn können, müssen aus den besondern Umständen entspringen, durch deren Beytritt der in den allgemeinen bloß allgemein und ideal vorgestellte Pflichtfall gerade hier individualisirt und verwirklicht wird. Das Kriterium kann daher auch so ausgedruckt werden: „Wir sind allzeit dann,

„aber nie anders, verpflichtet eine theoretisch bezweifelbare Er„kenntniß, von deren Wahrnehmung die Möglichkeit eine „gewisse und unbedingte allgemeine Pflicht zu erfüllen abhängt, „nähmlich die Erkenntniß über die eben jetzt vorhandene Ver„wirklichung des Pflichtfalls, für wahr anzunehmen: wenn „die Gründe an ihrer Wahrheit zu zweifeln alle aus den all„gemeinen Umständen entspringen, welche vorhanden seyn „müssen, damit die in Frage stehende allgemeine Pflicht ver„binden, und also ein Fall dieser Pflicht wirklich werden „könne, und wenn die besondern Umstände, welche den gerade „jetzt wirklichen Fall individualisiren, keinen neuen Grund zu „zweifeln hinzu thun."

Zur noch größern Aufklärung dieses Kriteriums sowohl, als auch um durch die Praxis selbst zum Gebrauch desselben anzuweisen, will ich es noch auf diejenigen der obigen Beyspiele anwenden, bey welchen die Anwendung am schwierigsten zu seyn scheint — nähmlich auf das 1ste, 5te und 6te Beyspiel.

Auf das 1ste. Wer vollkommen unter das Geboth fällt, zu seiner moralischen Vervollkommnung sich der Leitung eines Andern zu überlassen — sey es in einem einzelen Punkte, oder allgemein — der ist allzeit unfähig die Weisung, welche er bekommt, zu prüfen; und es ist auch allzeit möglich, daß ihm vorsetzlich oder unvorsetzlich die unrechte Weisung gegeben werde. Aus dem letzteren Grunde muß er jedesmahl die ihm ertheilte Lehre theoretisch bezweifeln, und aus dem ersteren Grunde kann er sich von diesem Zweifel nie theoretisch befreyen, und wenn er auch einen zweyten Gelehrten zu Rathe zöge, müßte doch hierüber derselbe Zweifel wieder entstehen. Dieser Grund zu zweifeln, ob die ihm angegebenen Mittel zu seiner moralischen Ver-

vollkommnung die rechten seyen, und folglich, ob er sich wirklich in dem Falle befinde, worin er sich zur Förderung seines höchsten Menschenzweckes der Weisung eines Andern bedienen könne und solle, — und auch die Unmöglichkeit, diesen Zweifel theoretisch aufzuheben, entspringen demnach aus den allgemeinen Umständen unter welchen diese allgemeine Pflicht vollkommen verbindet, und sind sonach von jedem in der Wirklichkeit möglichen Falle dieser vollkommnen Pflicht unzertrennlich: es darf daher dem Kriterium zufolge darauf nicht geachtet, und um ihretwillen die Folgsamkeit nicht verweigert werden. Ganz anders hingegen würde es sich verhalten, wenn der Mann, welcher ihm seinen Rath ertheilete, weder um seines Amtes willen noch aus irgend einem andern Grunde die Vermuthung der Erfahrenheit in diesem Fache für sich hätte, oder wenn er gar ausdrücklich von Seiten seiner Kenntniß oder von Seiten seiner Rechtschaffenheit in einem übeln Rufe stände; oder wenn die Lehre, welche er eben ertheilete, seinem eignen Interesse zusagte, und wenn anderweitig der Verdacht begründet wäre, daß er wohl der Niederträchtigkeit fähig seyn dürfte, unter dem Scheine wohlthätiger Frömmigkeit sich selbst zu suchen; u. s. w. . Dieses wären Gründe zu zweifeln, die aus den besondern Umständen des gerade jetzt wirklichen Falles, nähmlich aus der Individualität eben dieses Lehrers, entsprängen, und die im Falle, daß der Lehrer ein anderer wäre, entfernt seyn könnten: das Kriterium fordert deshalb nicht auch diesen Zweifel abzuweisen.

Auf das 5te. Sobald ich die Wahrheit einer überlieferten alten Geschichte zur Frage bringe, oder was einerley ist: die Wahrheit der Erkenntniß, welche sie mir über Begebenheiten und Erfahrungen der Vorwelt gibt; so treten gleich

folgende Gründe hervor an der Wahrheit derselben theoretisch zu zweifeln: „Ich habe den Inhalt dieser Geschichte nicht selbst erfahren, habe auch ihren Verfasser und dessen Glaubwürdigkeit nicht selbst und unmittelbar gekannt: es bleibt daher für mich wohl möglich, daß die Erzählungen dieser Geschichte lügenhaft oder doch aus Unwissenheit des Erzählers irrig seyen; — über dies können auch Andere diese Geschichte während der langen Zeit, daß sie schon existirt hat, wohl verstümmelt oder verfälscht haben, ohne daß solches der Welt bekannt geworden, besonders beym Abschreiben — denn die Urschriften recht alter Geschichten hat in der Regel niemand vor sich". Dieses sind aber Gründe an der Wahrheit einer alten Geschichte zu zweifeln, und folglich zu zweifeln, ob die Begebenheiten sich in der Vorzeit wirklich ereignet und die Erfahrungen in der That gemacht seyen, welche sie erzählt, und ob ich also durch die Erkenntniß derselben wirklich in den Fall versetzt sey, worin ich Begebenheiten und Erfahrungen der Vorwelt zur Erfüllung meiner Pflicht benutzen könne und solle — welche alle aus den allgemeinen Umständen entspringen, unter welchen die allgemeine Pflicht die Begebenheiten und Erfahrungen der Vorwelt zu benutzen, und zu dem Ende die Geschichte zu befragen, einzig als bindendes Geboth hervortreten kann, und welche daher von keinem in der Wirklichkeit möglichen Falle dieser allgemeinen Pflicht ausgeschlossen seyn können. Denn so oft die Pflicht eintritt die Vorwelt zu Rathe zu ziehen, und zur Erkenntniß derselben die Geschichte zu durchforschen, bin ich allzeit von den dahin gehörigen in der Geschichte erzählten Thatsachen der Zeit nach weit entfernt, und kann sie nicht aus eigner Erfahrung wissen; ich kann auch den Verfasser der Geschichte nicht persönlich gekannt haben, oder die Geschichte müßte erst neuerlich

beschrieben seyn, und sie wäre dann eben deswegen am allerunwahrscheinlichsten; wie man vor meiner Zeit mit einer Geschichte umgegangen sey, kann ich ebenfalls nie wissen, wenn der Welt darüber nichts bekannt geworden ist, oder wenn doch keine Nachrichten darüber vorgefunden werden. Auf diese Gründe zu zweifeln darf daher dem Kriterium zufolge nicht geachtet werden. Wäre hingegen bekannt, daß die Zuverlässigkeit der in Frage stehenden Geschichte wohl bezweifelt worden — daß man den Verfasser der Unkunde der von ihm erzählten Thatsachen oder in einem und andern Theile der Partheylichkeit beschuldigt hätte — oder fände ich noch jetzt in dem Inhalte seiner Geschichte oder in andern geschichtlichen Nachrichten einen Grund zu irgend einem Verdachte — u. s. w.: so wären das Gründe zu zweifeln, welche aus den besondern Umständen dieser besondern Geschichte entsprängen, und wenn sie nach einer strengen Prüfung noch in ihrer Kraft blieben, so hörete nach jenem Kriterium die Pflicht diese Geschichte für wahr anzunehmen auf, entweder in Ansehung der ganzen oder nach Verschiedenheit der Gründe des Zweifels auch wohl nur in Ansehung eines Theiles derselben. Dahingegen wird aber auch im entgegengesetzten Falle die Pflicht eine Geschichte für wahr anzunehmen desto größer und bindender, je mehr die besondern Umstände derselben für ihre Wahrheit sprechen: je mehr z. B. der Inhalt innere Merkmahle der Wahrheit an sich trägt — je mehr auch andere Geschichten dieselben oder doch mit diesen verbundene Begebenheiten berichten — je mehr geschriebene und mündliche Ueberlieferungen, oder woher auch immer bekannte Lebensumstände und Ansichten des Verfassers für dessen Kenntniß und Wahrhaftigkeit zeugen.

Auf das 6te. Weil wir nur aus der Erfahrung abge-

zogene Zeichen des wirklichen Todes kennen, weil uns aber keines bekannt ist, das vor der theoretischen Vernunft nothwendige Gültigkeit hätte, und ihr allen Zweifel unmöglich machte: so können wir in keinem vorkommenden Falle in theoretischer Hinsicht mehr thun, als daß wir Acht haben, ob diejenigen Zeichen daseyen, welche nach Zeugniß der Erfahrung noch nie trogen, und also die möglich sichersten sind. Als solches gilt, wenn alle äußere Verletzung des Körpers ausgeschlossen wird, einzig die merkbar vorhändene Fäulniß. Sobald diese eingetreten, ist also aller Grund, die Wirklichkeit des Todes zu bezweifeln, ausgeschlossen, so sehr das in irgend einem Falle möglich ist: denn vermittelst einer bedeutenden Verletzung des Körpers, wo möglich, noch größere Gewißheit zu suchen ist unerlaubt, weil diese Verletzung selbst unerlaubt ist, solange der wirkliche Tod bezweifelt wird. Der dann noch zurückbleibende Zweifel ist auf die bloße Möglichkeit des Gegentheils gegründet, und entspringt aus den allgemeinen Umständen, das ist hier: aus der allgemeinen Beschaffenheit des in Frage stehenden Gegenstandes, und kann deswegen in keinem Falle ausgeschlossen werden, wenn nicht der Zweck des Vernunftgebothes „die Todten zu begraben oder zu verbrennen" vereitelt werden soll: er darf daher dem angegebenen Kriterium zufolge nicht geachtet werden, sondern der Pflichtfall muß ohne Rücksicht auf ihn als wirklich angenommen werden. Wo aber in einem besondern Falle dieses sicherste Zeichen fehlt, und bloß minder bewährte dasind, geben die besondern Umstände dieses Falles einen Grund her die Wirklichkeit des Todes zu bezweifeln, der, ohne den Zweck jenes Vernunftgebothes zu vereiteln, wohl entfernt seyn kann: denn bis zur eintretenden Fäulniß kann jede Leiche ohne allen physischen und sittlichen

Nachtheil bey den Lebenden aufgehoben bleiben. Der hieraus entspringende Zweifel braucht also nach dem angegebenen Kriterium nicht abgewiesen zu werden, und nach jenem andern Vernunftgebothe „Keinen lebendig zu begraben oder zu verbrennen" darf er auch nicht abgewiesen werden. —

Anmerkung. 1. Es ist sehr gewöhnlich, daß Menschen, die gern etwas als gewiß behaupten möchten, aber an dem Beweise verzweifeln, zum mindesten eine moralische Gewißheit darüber zu haben vorgeben, und sich dann der Mühe des Beweises überhoben glauben, wenigstens sich nicht ferner um einen Beweis kümmern, gerade alswenn dieser desselben nicht bedürfte — ein Verhalten, was nichts so gewiß, als eine gänzliche Unbekanntschaft mit der moralischen Gewißheit beweiset. — Der Mensch ist von nichts moralisch gewiß, als was die moralische, eigentlich: die verpflichtende Vernunft zum Behufe der Möglichkeit, eine ihr unerläßliche Pflicht zu erfüllen, für wahr anzunehmen gebiethet: dieses gebothene Fürwahrannehmen macht ihn moralisch gewiß, nichts Anderes; und das angegebene Kriterium des Gebothes für wahr anzunehmen ist auch das Kriterium der moralischen Gewißheit.

Anmerkung. 2. Wer in dem hier bewiesenen Kriterium des nothwendigen Fürwahrannehmens der verpflichtenden Vernunft auch ein Kriterium aller Pflichtfälle erkennete, worin allgemeine Pflichten sich verwirklichen, was es nach allem Obigen sogar zunächst ist; der könnte hier in Hinsicht auf die praktische Erfüllung solcher allgemeinen Pflichten diese, freylich nicht zu meinem Zwecke gehörende aber doch kurz zu beantwortende Frage machen: ob man denn in Fällen, die nach jenem Kriterium keine Pflichtfälle sind, weil sie außer den von keinem Falle ihrer Art trennbaren Gründen

des Zweifels auch noch einen besondern Grund zu zweifeln einschließen, ob man denn in solchen Fällen zu gar nichts gehalten sey. Z. B. in diesem: Es schiene mir ein Mensch im Wasser zu liegen, ich müßte aber wegen zu großer Entfernung oder wegen eines andern besondern Umstandes diese Wahrnehmung in Verdacht haben. — Ich antworte hierauf: die Vernunft kann mich in solchen Fällen zu nichts strenge verpflichten, wie das aus allem Obigen erhellet: aber rathen kann sie dann noch, das Sicherste zu wählen; und dieser Rath wird der Pflicht näher stehen oder sich weiter davon entfernen, je nachdem der vorhandene Umstand einen geringern oder größern Zweifel begründet.

§. 42.

Es gibt also ein nothwendiges Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft, und wir können in jedem vorkommenden Fall genau bestimmen, ob es Statt habe oder nicht; das ist das bisher gefundene Resultat. Sehen wir nun hierbey auf unsern Zweck „von diesem Fürwahrannehmen in den Wissenschaften Gebrauch zu machen", so läßt dieses Resultat noch zwey Stücke vermissen; das eine: „wie das nothwendige Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft sich verhalte zu dem nothwendigen Fürwahr- und Fürwirklichhalten der theoretischen Vernunft"; das andere: „ob die Nothwendigkeit des Fürwahrannehmens der verpflichtenden Vernunft auch wirklich die Stelle der Sicherheit desselben bey uns vertreten könne, wie das zu Anfange des §phen 40 im voraus davon gesagt wurde". Der Grund, über diesen zweyten Punkt hier wieder zu zweifeln, ist der: weil diese Nothwendigkeit, wie sich nach der Zeit gefunden hat, keine physische sondern nur eine moralische ist, und weil daher das durch

sie bestimmte Fürwahrannehmen immer noch von unserer Freyheit abhängig ist. Dahingegen war das Fürwahr- und Fürwirklichhalten der theoretischen Vernunft physisch nothwendig, und daher der Freyheit gar nicht unterworfen. — Zur Beantwortung dieser beyden Fragen Folgendes.

Ueber die 1ste Frage. Aus dem vorig. ganzen §. ist offenbar, und in den dort angeführten Beyspielen insbesondere zeigte es sich sehr auffallend, daß die verpflichtende Vernunft überall zuerst ein Fürwahrannehmen der Erkenntniß habe, wie die theoretische Vernunft allzeit zuerst ein Fürwirklichhalten des Erkannten hat. Es ist aber von selbst klar, und es bedarf keiner weitern Erörterung, daß, wie dem Fürwirklichhalten des Erkannten bey allem Begreifen der theoretischen Vernunft ein Fürwahrhalten der Erkenntniß, so auch dem Fürwahrannehmen der Erkenntniß bey den Gebothen der verpflichtenden Vernunft ein Fürwirklichannehmen des Erkannten entspreche; wiewohl die verpflichtende Vernunft sowohl, als die theoretische, nicht genöthigt ist, ausdrücklich von dem ersten zu dem zweyten überzugehen. Aber wie verhält sich das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft überhaupt, es mag sich zunächst auf Wahrheit oder Wirklichkeit beziehen, zu dem nothwendigen Halten der theoretischen Vernunft? ist es damit seiner Natur nach einerley, oder nicht? das ist die Frage. Wir dürfen nur darauf zurücksehen, wie beyde in ihrer Entstehung erschienen, und wir finden sie so verschieden, als gleich zu Anfange dieser 1sten Untersuchung §. 14. der Sinn beyder Wörter nach dem Sprachgebrauche bereits angegeben ist. Das Halten der theoretischen Vernunft ist, wie in dessen Entstehung sich gezeigt hat, ein Act der Vernunft, und zwar ein solcher, wozu sie physisch genöthigt wird. Um die Möglichkeit des vom

Verstande gedachten und von ihr selber als wirklich zugelassenen Seyns begreifen zu können, welche zu begreifen sie physisch genöthigt ist, muß sie, und wie von selbst offenbar, mit gleicher physischer Nothwendigkeit halten, daß von diesem Seyn ein zureichender wirklicher Grund sey. Das Annehmen der verpflichtenden Vernunft aber ist kein Act, den die verpflichtende Vernunft selber setzt, sondern den sie dem Vermögen der freyen Selbstbestimmung vorschreibt, und der ihr bloß wegen dieses Gebothes angehört. Und auch diesem Vermögen schreibt sie, genau genommen, nicht unmittelbar das Fürwahrannehmen einer Erkenntniß vor (nähmlich derjenigen Erkenntniß, wodurch ich einzig weiß, „daß mir jetzt das Object einer allgemeinen Pflicht wirklich gegeben sey"), sondern zunächst schreibt sie ihm ein Wollen oder Handeln nach dieser Erkenntkenntniß vor; d. h. sie schreibt ihm zunächst vor, nach dieser Erkenntniß das Handeln zu bestimmen, alswenn sie ungezweifelt wahr wäre. Ihr Geboth „die Erkenntniß für wahr anzunehmen" wird sonach bloß einschließlich gegeben; und es tritt erst als ausdrückliches Geboth hervor, wenn ich diese Erkenntniß zu bezweifeln, und auf den Grund dieses Zweifels ihr Geboth des Handelns zurückzuweisen versuche, was in der Reflexion möglich ist: ich soll, so gebiethet dann die Vernunft ausdrücklich, die Erkenntniß als wahr gelten lassen, um die Handlung nicht verweigern zu können — dieses wird offenbar, wenn wir den vorig. §. in dieser Rücksicht scharf ansehen. Wir sollen uns demnach, das ist das Geboth der verpflichtenden Vernunft, frey bestimmen zu handeln, alswenn wir für wahr hielten; und wo es zur Aufrechthaltung dieses Gebothes der Vernunft, oder w. d. i. zur Aufrechthaltung unserer Pflicht zu handeln, erforderlich ist, sollen wir uns auch eben so ausdrücklich frey bestimmen, die dieser Pflicht zu Grunde liegende Erkenntniß

als wahr gelten zu lassen. Das heißt: das Vermögen der freyen Selbstbestimmung ist es, was ein Wollen (Handeln) in uns bestimmet, alswenn wir für wahr hielten, und was außer diesem einschließlich mit bestimmten Fürwahrannehmen nicht selten in der Reflexion zum Behufe des Handelns auch noch ausdrücklich ein Fürwahrannehmen der dieses Handeln bedingenden Erkenntniß in uns bestimmet, und das beydes zufolge des Gebothes der verpflichtenden Vernunft, und mit der Nothwendigkeit welche diese durch ihr Geboth ihm anthut, d. i. mit moralischer Nothwendigkeit.

Das nothwendige Fürwahrannehmen, was wir der verpflichtenden Vernunft zuschreiben, weil es in ihr zuerst wurzelt, was aber eigentlich ein Act der moralischen Freyheit ist, unterscheidet sich demnach in folgenden Hinsichten von dem Halten der theoretischen Vernunft, und steht darin diesem nach:

1) Es ist kein Fürwahrhalten, sondern bloß ein Fürwahrannehmen um in der Reflexion noch handeln zu können, alswenn wir für wahr hielten. Man braucht dabey noch gar nicht für wahr zu halten, sondern kann noch theoretisch zweifeln, wiewohl nicht für falsch halten.

2) Wir sind dazu nicht im eigentlichen Sinne genöthigt, d. i. nicht physisch genöthigt, wie zu dem Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft, sondern unsere Nothwendigkeit zu demselben ist bloß eine moralische, oder was gleich viel sagt: wir sind dazu bloß verpflichtet.

3) Wir sind auch noch nicht einmahl unmittelbar dazu verpflichtet, sondern bloß mittelbar, nähmlich um eines Wollens (Handelns) willen. Daher dürfen wir sogar, wenn wir können, von der Wahrheit der Erkenntniß worauf dieses Annehmen sich bezieht, wohl ganz absehen, und dürfen den

theoretischen Zweifel an ihrer Wahrheit wohl bestehen lassen, ohne ihn so viel wir können, theoretisch aufzuheben; aber praktisch muß er ganz ausgeschlossen und sein Gegentheil für wahr angenommen werden, d. h. wir müssen wollen und thun, wie in Fällen des theoretisch ungezweifelten Fürwahrhaltens. In der That ist es ja auch nicht Sache der Freyheit einen Zweifel theoretisch aufzuheben, sondern höchstens die zu seiner Aufhebung dienlichen und mir möglichen theoretischen Untersuchungen zu wollen, und wenn deren keine vorgefunden oder wenn sie nicht beliebt werden, zu handeln, alswenn er aufgehoben wäre: und das Vermögen der freyen Selbstbestimmung ist es ja, woran das Pflichtgeboth der praktischen Vernunft und einschließlich dieses des Fürwahrannehmens gerichtet ist.

4) Dieses Fürwahrannehmen findet um seiner Quelle willen nur Statt in Fällen der Pflicht. Es hat daher in den Wissenschaften keinen Gebrauch, außer wenn sie unmittelbar oder mittelbar praktische sind, solche Vernunftwissenschaften oder positive, und vorzüglich in der Begründung der letzteren, jedoch überall nur in sofern, als wir eine Pflicht vorweisen können, die ohne das gar nicht oder doch nicht vollkommen zu erfüllen wäre. Dahingegen hat das Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft in theoretischen Wissenschaften, und in praktischen sofern sie theoretisch sind, seine Anwendung.

5) Endlich können wir auch das Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft, wie das von ihr gebothene Wollen und Thun alswenn wir für wahr hielten, worin es zuerst einschließlich vorgeschrieben wird, gleichwie jede andere Pflichterfüllung, verweigern, eben weil es das Werk der Freyheit ist. Aber die Verweigerung ist Pflichtverletzung, und die Strafe der Selbstverwerfung ist davon unzertrennlich, solange wir in der Verweigerung beharren. Das Halten der

theoretischen Vernunft kann aber niemand verweigern, weil physische Nothwendigkeit dazu treibt: und wenn Menschen dieses zu verweigern scheinen, so ist das bloß daher, weil ihnen der nothwendige Zusammenhang eines besondern Falles dieses Haltens mit dem Bedürfniß der theoretischen Vernunft nicht klar geworden ist.

Ueber die 2te Frage. Weil die Nothwendigkeit des Fürwahrannehmens der verpflichtenden Vernunft immer noch der Freyheit unterworfen bleibt, und nicht, wie die Nothwendigkeit des Fürwahrhaltens der theoretischen Vernunft physische Nothwendigkeit ist; so kann sie die Frage nach Sicherheit desselben zwar nicht entbehrlich machen und im eigentlichen Sinne die Stelle der Sicherheit bey uns vertreten: aber sie ist ein vollgültiges Kriterium der Sicherheit, und sie stellt dieses Fürwahrannehmen dem Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft in Ansehung der Sicherheit vollkommen gleich. Als solches Kriterium leuchtet sie von selbst ein, wenn wir eine praktische Sicherheit, d. i. eine Sicherheit vor dem Gewissen oder eine moralische Sicherheit verstehen, welche hier allein schon genug ist; und verstehen wir eine Sicherheit von der objectiven Wahrheit der Erkenntniß, so ist wenigstens erweislich, daß die Sicherheit, welche diese moralische Nothwendigkeit gibt, der Sicherheit, welche die physische Nothwendigkeit dem Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft hierüber zu geben vermag, vollkommen gleich stehe.

Als solches Kriterium, sage ich, leuchte sie von selbst ein, wenn wir eine praktische oder moralische Sicherheit verstehen: denn wie sollte unser praktisches Verhalten nicht die absolut größte moralische Sicherheit haben, wenn wir das wollen und thun, wozu die

praktische Vernunft uns absolut verpflichtet, oder was einerley ist: wozu wir moralisch genöthigt sind; und wenn wir das wollen und thun, ohne auf irgend etwas zu achten, wodurch wir diese Pflicht noch zurückweisen könnten, wodurch wir sie aber nicht zurückweisen sollen, weil die Vernunft das verbiethet! kurz: wenn wir die erkannte vollkommne Pflicht ohne alle Rücksicht pünktlich erfüllen! Offenbar gehen wir dann nicht nur schlechthin sondern so entschieden moralisch sicher, daß das Gegentheil gewisser moralischer Fehltritt seyn würde. Und gerade dieses ist der Fall bey dem Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft. Die Vernunft verpflichtet uns da absolut, und zwar in der Reflexion ausdrücklich, die Erkenntniß für wahr anzunehmen, und des möglichen theoretischen Zweifels wider ihre Wahrheit nicht zu achten. Das Fürwahrannehmen ist also Pflichterfüllung, und Nichtfürwahrannehmen wäre Pflichtverletzung. Kann nun noch Frage seyn, ob wir, wenn wir für wahr annehmen, unserm Gewissen genug thun oder moralisch sicher gehen? — Weil aber das in Frage stehende Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft nicht Statt findet außer in praktischen Fällen, so ist auch die praktische oder moralische Sicherheit desselben überall genug; und es brauchete von einer andern als moralischen Sicherheit hier gar nicht die Rede zu seyn, könnte es nicht einmahl seyn, wenn wir jedesmahl bey dem stehen blieben, wozu die Vernunft unmittelbar verpflichtet, und wozu sie auch einzig verpflichtet, wenn wir ihr Geboth willig erfüllen. Wenn ich z. B. zu der Einsicht gekommen wäre, daß die praktische Vernunft mich unmittelbar verpflichtete das Christenthum, das ganze oder einen Theil desselben, zur Richtschnur meiner Handlungen zu nehmen; oder daß sie in Hinsicht auf die bekannte Beschaffenheit der Geschichtbücher

desselben mich verpflichtete, aus diesen Geschichtbüchern die Kenntniß desselben zu schöpfen: wie sollte ich dann vor meinem Gewissen je sicherer handeln können, als eben dadurch, daß ich die gewiß erkannte Pflicht pünktlich erfüllete! Selbst wenn die von meiner Vernunft mir anbefohlenen Geschichtbücher nichts als objective Falschheit enthalten sollten, und wenn das Christenthum selber als Lebensregel gebraucht ebenfalls nur auf Irrwege (objective) leiten sollte; selbst dann würde ich, wenn ich aus jenen schöpfete und diesem nachlebete, noch wandeln, wie die verpflichtende Vernunft mich führte, d. i. vor meinem Gewissen gerecht und heilig. Im entgegengesetzten Falle aber, d. h. im Falle der Unfolgsamkeit gegen jene Gebothe der Vernunft, müßte mein Gewissen mich verdammen; wenn ich auch eben durch jene Unfolgsamkeit die objective Wahrheit gefunden und auf die objectiv rechte Bahn gerathen wäre. Und kann ich, um bey diesem Fall zu bleiben, einer größern Sicherheit oder auch nur einer größern Beruhigung bey der Ausmittelung der christlichen Lehren und bey der Befolgung derselben als einer Lebensregel bedürfen, als die Gewißheit mir gibt, daß ich gerade durch dieses Verhalten meine Pflicht erfülle, durch jedes andere aber sie verletze? Solche Entschiedenheit der Pflicht muß nothwendig, wo sie Statt findet, alles Bedürfniß ausschließen, den dabey noch möglichen theoretischen Zweifel wider das Object der Pflicht theoretisch aufzuheben.

Aber auch diese theoretische Aufhebung des nach erkannter Pflicht noch möglichen theoretischen Zweifels ist durch Reflexion über die Natur und Quelle der Verpflichtung ohne Schwierigkeit zu bewerkstelligen, wenigstens bis dahin, daß das Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft dem Halten der theoretischen in Ansehung der Sicherheit von der

objectiven Wahrheit der Erkenntniß völlig gleich kommt. Dieses ist aber, wie aus dem Obigen erhellet, nur da erforderlich und selbst Pflicht, wo einer aus absoluter oder relativer moralischer Schwäche in einem besondern Falle die ihm unmittelbar gebothene Handlung ohne dies nicht setzen würde. Wo dieser Umstand eintritt, darf man die gesagte Reflexion nur anstellen, und man wird bald überzeugt seyn, daß das Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft eine gleiche Sicherheit, als das Halten der theoretischen, gebe. Was man zu dem Ende bedenken müßte, ist Folgendes. Die verpflichtende Vernunft schreibt ungeachtet des möglichen theoretischen Zweifels die Pflicht vor, und gebiethet dadurch einschließlich — in der Reflexion auch ausdrücklich — den Zweifel praktisch zu verachten und dessen Gegentheil praktisch für wahr anzunehmen, und sie thut dieses mit Nothwendigkeit. Wollte ich nun doch annehmen (theoretisch), daß dieser Zweifel, und nicht vielmehr das Gegentheil desselben, der objectiven Wahrheit entspräche, so müßte ich zugleich annehmen, daß dieses höchste Vermögen der Zwecke in mir, dem ich ohne Selbstverwerfung die Folgsamkeit nicht verweigern kann, da, wo es mit Nothwendigkeit mich leitet, wider die objective Wahrheit mich führete; daß also auf dieser Seite das Höchste in mir zur Irreleitung eingerichtet wäre. Möglich ist das freylich: aber anzunehmen ist es gerade so viel und nicht mehr, als daß auch auf der andern Seite, auf Seite des Haltens, das Höchste in mir, nähmlich die theoretische Vernunft, wo sie mit Nothwendigkeit hält, mich in Irrthum treibe: denn beyde Vermögen sind mit physischer Nothwendigkeit zu ihrer Aeußerung bestimmet, das eine zum Halten, und das andere zum Gebiethen; und daß das eine seinen Zweck unmittelbar und unabhängig von meiner Freyheit er-

reicht, das andere aber nur vermittelst meiner freyen Mitwirkung ihn erreichen kann, das enthält offenbar keinen Grund über ihre Führung in Hinsicht auf objective Wahrheit verschiedentlich zu denken. Das der verpflichtenden Vernunft nothwendige Fürwahrannehmen und das nothwendige Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft stehen also in Hinsicht auf objective Wahrheit der Erkenntnisse, worauf sie sich beziehen, in der Reflexion völlig gleich; und aller Zweifel muß daher in Fällen der verpflichtenden Vernunft nach der eignen Einsicht der theoretischen Vernunft auch eben so vollkommen theoretisch ausgeschlossen werden, als in Fällen der theoretischen Vernunft aller Zweifel durch die Unmöglichkeit zu zweifeln schon ausgeschlossen ist, und in jenen einem Zweifel Platz geben wollen ist Inconsequenz, eben weil er in diesen unmöglich ist.

Jetzt sind auch die beyden Fragen beantwortet, welche wir zu Anfange dieses §phen um des Zweckes dieser Abhandlung willen noch nothwendig fanden. Und es ist nun gewiß, daß es nicht nur ein der verpflichtenden Vernunft nothwendiges Fürwahrannehmen gebe, und daß diesem, was sich von selbst versteht, ein gleichnothwendiges Fürwirklichannehmen correspondire; sondern auch, daß es überall, wo es Anwendung findet, d. i. in praktischen Wissenschaften, die vollkommenste praktische oder moralische Sicherheit gebe, also diejenige, welcher wir in solchen Wissenschaften einzig bedürfen; daß es über seine Gegenstände sogar auch eine gleiche theoretische Sicherheit, ich meine eine gleiche Sicherheit von der objectiven Wahrheit gebe, als das Fürwahrhalten der theoretischen Vernunft von seinen Gegenständen gibt.

Sehen wir hier nun abermahls, wie §. 37, zurück auf die §. 14. gegebene Erklärung von Wahrheit und auf die damahls schon berührte Frage über die Erreichbarkeit dieser Wahrheit, so ist offenbar, daß wir nun eine zweyte Antwort bekommen haben auf die Frage: in wiefern das in jener Erklärung bezeichnete Ideal für Menschen erreichbar sey.

§. 43.

Ist das jetzt erwiesene Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft auch anwendbar auf den Beweis des Christenthums? das ist nun die einzige noch übrige Frage dieses Abschnittes. — Auf die erste §. 12. für nothwendig erkannte Vorfrage zum Beweise des Christenthums: nähmlich auf die nach dem Daseyn und der Beschaffenheit Gottes — wird dieses Fürwahrannehmen keine sehr bedeutende Anwendung bekommen können. Wenigstens läßt sich von dem Daseyn Gottes — wenn auch noch wohl von einer Eigenschaft desselben — nicht sehen, wie es jemahls Bedingung zur Möglichkeit der Erfüllung einer ungezweifelten Pflicht werden sollte, oder bestimmter: wie meine Erkenntniß über das wirkliche Daseyn des Objectes einer Pflicht jemahls an die Erkenntniß des Daseyns Gottes gebunden seyn sollte; was nach §§. 40 und 41 doch erforderlich ist, damit die verpflichtende Vernunft zur Annahme desselben eine Nothwendigkeit habe. Eben so wenig ist in Ansehung der zweyten §. 12. für nothwendig erkannten Vorfrage abzusehen, wie irgend eine gewisse Pflicht aus dem Grunde nicht sollte erfüllet werden können, weil uns eine übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen als unmöglich gälte; wohl aber, wenn wir eine vorgebliche Offenbarung unter der

oder der Bedingung nicht als wirklich zuließen. Was jedoch in dieser Hinsicht von dem Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft a priori noch wohl am ersten zu erwarten steht, ist das Negative: daß sich vielleicht zeigen lasse, die verpflichtende Vernunft müsse, um ihre nothwendigen Pflichten aufrecht zu erhalten, fordern, eine vorgebliche übernatürliche Offenbarung Gottes unter irgend Bedingungen für unmöglich oder doch für nicht wirklich anzunehmen, mit welchen Beweisen ihre behauptete Wirklichkeit auch unterstützt seyn möge. Also das nothwendige Fürfalschannehmen der verpflichtenden Vernunft, was dem nothwendigen Fürwahrannehmen derselben gegenüber steht, das wird bey der Beantwortung dieser Frage über eine übernatürliche göttliche Offenbarung ohne allen Zweifel Anwendung haben. Was aber auch für die Beantwortung dieser beyden Vorfragen von dem Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft zu erwarten seyn mag, sehr wichtig wird sein Gebrauch immer seyn in dem eigentlichen Beweise des Christenthums selbst, und da sowohl in dem Beweise der äußern als in dem Beweise der innern Wahrheit desselben — über die Wahrheit einer alten Geschichte kann wenigstens nur mit diesem Fürwahrannehmen entschieden werden, wie das §. 41. Nr. 5. ausführlich vorgelegt worden. Ueberhaupt ist nicht zu zweifeln, daß dieses Fürwahrannehmen (seiner Natur nach) wohl anwendbar sey auf die drey Fragen, woran der Beweis des Christenthums hängt, wenn es auch nicht auf alle eine gleiche Anwendung bekommen kann: denn es ist doch wohl möglich, daß die Gegenstände dieser Fragen, wenigstens einige derselben, in nothwendiger Beziehung stehen mit unserer Pflichterfüllung; und mehr ist nicht erforderlich zu der Anwendbarkeit, wornach wir hier fragen

(Vergleiche §. 38). Uebrigens ist es hier nicht mehr von großer Wichtigkeit genau zu bestimmen, ob und in wiefern dieses Fürwahrannehmen auf den Beweis des Christenthums und auf die Hülfsbeweise zu demselben anwendbar sey. Denn wir kennen jetzt zwey Wege über Wahrheit und Wirklichkeit mit Sicherheit zu entscheiden — das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft — und außer diesen beyden gibt es keinen dritten mehr (Sieh' §. 38. am Ende und die §§. 32. u. 14.); und §. 38. haben wir über die Anwendbarkeit des nothwendigen Haltens zu diesen Beweisen bereits so viel erkannt, als erforderlich ist einzusehen, daß wir uns der Untersuchung des Christenthums und der beyden Vorfragen zu derselben nicht aus dem Grunde ganz überheben können, weil es kein sicheres, darauf anwendbares Fürwahrhalten oder Fürwahrannehmen gebe: es folgt also von selbst, daß wir diese Untersuchungen anstellen müssen, und daß wir, wo das eine, z. B. das Halten der theoretischen Vernunft, nicht anwendbar ist oder doch nicht ausreicht, das Annehmen der verpflichtenden Vernunft versuchen müssen, nach einem dritten aber nicht zu fragen haben. Fände sich also (in der Untersuchung selbst), daß wir mit beyden die Wahrheit des Christenthums oder die Wahrheit einer der bedingenden Vorkenntnisse nicht zur Gewißheit bringen könnten, so wären wir doch zu der sichern Entscheidung gekommen — selbst, wenn uns die Falschheit eben so ungewiß bliebe —: daß das Christenthum kein Gegenstand einer zuverlässigen, und also gewiß nicht einer nothwendigen Annahme für Menschen sey. — — — Die erste Frage der philosophischen Einleitung ist hierdurch beantwortet.

§. 44.

Schlußanmerkung.

Den Zustand des errungenen Haltens und Annehmens der theoretischen und praktischen Vernunft sprechen wir, in sofern beyde, das Halten und Annehmen, sich auf die Wirklichkeit des Erkannten beziehen — sie mögen dieses unmittelbar oder vermittelst der gehaltenen oder angenommenen Wahrheit der Erkenntniß thun —, mit einem eignen aber gemeinschaftlichen Worte des allgemeinen Sprachgebrauches aus, was Glauben heißt. Man denke nicht, daß also der Sprachgebrauch mit diesem einen Worte zwey verschiedene Begriffe zugleich, oder bald den einen bald den andern bezeichnen müßte: er druckt dadurch nur einen und allemahl denselben Begriff aus, aber denjenigen, welche beyde, das Halten und Annehmen, gemeinsam haben. Wir wollen nähmlich jedesmahl, wo wir das Wort Glauben gebrauchen, damit sagen, daß uns etwas ungezweifelt für wirklich gelte, aber ohne alle Rücksicht auf den Grund, warum es uns so gilt. Ich könnte diesen Sinn des Wortes Glauben in den verschiedensten Redensarten, worin es gebraucht wird, nachweisen, und so diese Behauptung ausführlich beweisen, aber ich halte das für unnöthig. Um aufmerksam zu machen will ich bloß an eine sehr gewöhnliche und, wie es scheint, mir widersprechende Redensart erinnern: Ich weiß es nicht, glaube es aber doch. Will man in den Fällen, wo man sich dieser Redensart bedient, etwas Anderes sagen, als: Ich habe zwar keine zur Entschiedenheit über die Wirklichkeit dieser Sache hinführende Erkenntniß erworben, bin aber doch darüber entschieden? Den Grund dieser Entschiedenheit wird der Spre-

chende selbst mannigmahl gar nicht kennen, zu geschweigen, daß er an keinen Grund denkt.

Weil diesem nach aber Glauben bloß einen subjectiven Zustand in uns bezeichnet, nähmlich den Zustand des ausgeschlossenen Zweifels an einem wirklichen Seyn oder den Zustand der Ueberzeugung von einem wirklichen Seyn; so ist klar, daß der Glaube an sich noch keines Weges die Wirklichkeit des Geglaubten verbürge, daß es sogar Afterglaube von allerhand Art geben könne; sondern daß Alles darauf ankomme, aus welchen Gründen der Glaube entsprungen sey. Nun gibt es aber keinen hinlänglichen Grund zu einem sichern, oder was gleich viel sagt: zu einem vernünftigen Glauben, als das nothwendige Halten der theoretischen und das nothwendige Annehmen der verpflichtenden Vernunft allein: weil es außer diesen beyden keine dritte Weise mehr gibt, worin die Vernunft uns Wahrheit und Wirklichkeit verbürget; und weil außer der Vernunft kein anderes Vermögen in uns ist, das dieses könnte. Wir müssen uns daher bey alle unserm Glauben dieser Quelle desselben versichern. Darum sagte ich auch zu Anfange dieser Schlußanmerkung, den Zustand des errungenen Haltens und Annehmens der theoretischen und praktischen Vernunft sprächen wir aus durch das Wort Glauben; nicht, als wenn wir nicht auch wohl mit einem ganz andern Annehmen über Wirklichkeit entschieden, und diesen Zustand der Entschiedenheit in uns mit demselben Worte bezeichneten; sondern weil wir zur Verhütung des Afterglaubens bey unserer Entscheidung über Wirklichkeit so vorsichtig gehen sollten, daß wir uns nie unterfingen sie zu geben, als nur in diesen beyden vor der Vernunft einzig gerechten Weisen. Wir würden

dann von selbst auch den dieser Entscheidung folgenden Zustand in uns in keinem andern Falle je auszusprechen haben.

Wollen wir also Glaube mit Ausschließung jeder Art des Afterglaubens, auch desjenigen, der durch Zufall wahr aber darum vor der Vernunft nicht weniger verwerflich ist, erklären; so müssen wir sagen, er sey ein in uns vorhandener Zustand der Entschiedenheit (oder der Ueberzeugung) über die Wirklichkeit eines erkannten Etwas, in welchen wir durch ein nothwendiges Halten der theoretischen oder durch ein nothwendiges Annehmen der verpflichtenden Vernunft versetzt werden. —. Dieser, der vernünftige Glaube, ist das höchste Ziel aller Philosophie, das einzig wahre Richtscheit des irdischen Menschen, und die ausschließende Bedingung seiner Erhebung: Unglaube und Afterglaube hingegen sind gleiche unphilosophische Verirrung, und beyde rächen ihr Daseyn durch unausbleibliche Erniedrigung ihrer Anhänger. Wie wäre das auch anders möglich! denn wie des Menschen Glaube, so ist seine Wirklichkeit, und wie seine Wirklichkeit, so ist seine Sittlichkeit (sein Wollen und Thun). Mit viel umfassendem Blick und mit gleich religiösem Geiste spricht daher der große Weltapostel: „Der Glaube aber ist die Wirklichkeit dessen, worauf wir hoffen, und die Bürgschaft der Dinge, welche wir nicht schauen (Hebr. 11, 1.)". — — —

Noch glaube ich hier einiger dem Sprachgebrauche zuwider laufenden Erklärungen und Anwendungen des Wortes Glauben erwähnen zu müssen, wodurch man unter dem bekannten Nahmen Glauben etwas von dem Glauben ganz Verschiedenes oder doch den vernünftigen Glauben Ausschließendes vorbringt; und dann entweder absichtlich und geradezu,

oder unabsichtlich und das entweder durch Erhebung des Glaubens, da er doch nach solcher Erklärung desselben eher Verachtung verdienete, oder durch die Anwendung selbst, dieses heilige Pfand des Menschen hienieden schmählich entweihet und auf solche Weise es ihm nur zu oft ganz entreißt. Hierher gehören

1) alle diejenigen Erklärungen, welche drey Stufen des Fürwahrhaltens angeben und dann Glauben auf die zweyte Stufen setzen: nähmlich auf die niedrigste Meinen, dann Glauben, und endlich Wissen. Mein Zweck, welcher seyn muß das Fehlerhafte in dieser Eintheilung und Ordnung zu zeigen, heischt es eben nicht auch die Erklärungen selbst herzusetzen, welche man bey Verschiedenen verschieden findet: am meisten nachgesagt sind aber die von Kant, der eben diese Stufen des Fürwahrhaltens unterscheidet und erklärt in der Krit. der r. Vr. Methodenlehre II. Hauptst. III. Absch.; das Folgende wird sich daher auf dessen Erklärungen zunächst beziehen.

Schon ist mit Kants Fürwahrhalten, wie das auch jeder aus den genannten drey Stufen desselben schon erkennen wird, keine eigentliche Nothwendigkeit, das nach dem Sprachgebrauche charakterische Merkmahl alles Fürwahr- und Fürwirklichhaltens, verbunden: denn auch Ueberredung ist ihm Fürwahrhalten (Sieh' die angewiesene Stelle der Kritik). Ferner: Wissen oder, was nach Kant einerley ist, (nothwendiges) Erkennen, was hier die höchste Stufe des Fürwahrhaltens einnimmt, schließt, wie der Psychologe das weiß, noch gar kein Halten ein, sondern das Fürwirklich- und Fürwahrhalten folgt erst auf das Erkennen — die Erkenntniß wird für wahr, das Erkannte für wirklich gehalten. Das nach dem Sprachgebrauche so

genannte Wissen steht noch viel weiter ab von Fürwahrhalten (vergleiche §. 20. zweyte *). Glauben ist nach dem Sprachgebrauche der Zustand, den der Psychologe als ein Resultat des Fürwahr-, oder vielmehr des Fürwirklichhaltens kennet, aber nicht als eine Art desselben. Eben so ist auch Meinen nach dem Sprachgebrauche ein Zustand in uns, den die Psychologie wieder keines Weges als eine Art sondern als ein Resultat, zwar nicht eines Fürwahr- und Fürwirklichhaltens sondern einer aus anerkannter Maßen unzulänglichen Gründen gemachten Annahme ausweiset. — Es findet also das Wissen oder das (nothwendige) Erkennen, was hier auf die höchste Stufe des Fürwahrhaltens gestellt ist, auch auf der niedrigsten noch keine Stelle, sondern es steht tief unter allem Halten und Annehmen, und ist weder eine Art noch ein Resultat desselben; weil es über Wahrheit und Wirklichkeit weder entscheidet noch sich darauf bezieht. Meinen fällt aus den gesagten Gründen nicht weniger aus, als Art und auch als Resultat des Fürwahrhaltens. Das Einzige also, was übrig bleibt, aber nicht als Art sondern als Resultat des Fürwahr- oder vielmehr des Fürwirklichhaltens, ist Glauben. An diesem fordert aber der Sprachgebrauch keines Weges das charakterische Merkmahl, was Kant an der angewiesenen Stelle ihm beylegt: daß es aus subjectiv zureichenden aber objectiv unzureichenden Gründen entstehe; sondern der Sprachgebrauch spricht darin nur unsere Entschiedenheit über die Wirklichkeit eines gedachten Seyns aus, ohne alle Rücksicht auf den Grund dieser Entschiedenheit. Die Vernunft ist es, welche über diesen Grund wachet; und diese erfordert nicht nur einen subjectiv sondern einen objectiv zureichenden Grund, der für jedermann gültig ist, welcher ihn nur gehörig erwägen will. Kant

schloß also durch seine Erklärung alles vernünftige und zuverlässige Glauben ganz aus.

Aber mußte denn Kant, und mußten diejenigen, welche ihm gefolgt sind, diese Begriffe nothwendig nach dem Sprachgebrauche und mit ängstlicher Rücksicht auf ihre psychologische Richtigkeit geben? Wer es weiß, daß die Quelle eines jeden Begriffes durch die Natur der Sache und nicht nach unserer Willkühr bestimmet werde, wird auch ohne mich im Stande seyn diese Frage zu bejahen. Für einen andern sey bemerkt: daß man wenigstens dann, wenn man die Verbindung seiner eigenen wissenschaftlichen Aufschlüsse mit den gewöhnlichen Redensarten und Begriffen der Menschen nachweisen will, und deswegen sich ihrer Wörter bedient — und in dem Falle war hier Kant, und ist jeder, der in der Sprache gangbare Wörter erklärt —; daß man wenigstens dann auch verpflichtet sey, diese ihre Wörter in ihrem Sinne zu gebrauchen; und daß man in solchem Falle nichts sage, wenn man sich dieser Pflicht entzieht, ja sogar unausbleiblich schade, wenn nur der Fall selbst (wie dieser) dafür geeignet ist. *).

2) Fichte theilt sein Werk „die Bestimmung des Menschen" ein in drey Bücher: Zweifel, Wissen, Glaube. Er gibt schon durch diese Eintheilung, und noch mehr in der Ausführung selbst, zu erkennen, daß er das ei-

*) Wenn ich selbst in meiner Untersuchung über die innere Wahrheit des Christenthums. Münster bey Frid. Theissing. 1805. die Kantische Eintheilung des Fürwahrhaltens in Wissen und Glauben aufnahm und mich auch nach seinen Erklärungen beyder, so viel möglich, bequemte: so glaubte ich das thun zu müssen, weil ich seine eben hierauf gegründeten Behauptungen wider den Beweis des Christenthums bestreiten wollte.

gentliche Verhältniß zwischen Wissen und Glauben, was Kant verfehlt hatte, vollkommen gesehen: aber wie der Glaube selbst aus Nothwendigkeit bey uns entspringen könne, und auch müsse, wenn er sich mit Grunde über den Unglauben erheben will, das hat Fichte nicht gesehen. Nachdem er im zweyt. Buche gezeigt hatte, daß im Wege des Wissens die so allgemein ersehnte Wirklichkeit nicht zu finden sey; nimmt er sie im dritt. Buche an, ohne irgend einen nöthigenden Grund für diese Annahme zu haben, ja selbst bey dem offenen Geständniß, daß er sie eben so gut auch wohl nicht annehmen könnte; er nimmt sie bloß an, weil er sie annehmen will, und er will sie annehmen um ein moralisch guter Mensch seyn zu können. Dieses Annehmen ist sein Glaube (Sieh' die Bestimmung des Mensch. 3 B. S. 193 u. die vorhergeh. u. folgend.) Zu einem andern als zu diesem willkührlichen Glauben (Annehmen) konnte Fichte in seinem Systeme es nicht bringen; weil er, nachdem er die objective Gültigkeit des Wissens vernichtet hatte, kein Halten der theoretischen Vernunft und dadurch eine wirkliche Welt, in uns und außer uns, wieder aufbauete, das auch nicht konnte, weil er sich in der Untersuchung des Wissens zufällig den Weg dahin versperret hatte. Von Fichte's Glauben aber muß man wenigstens gestehen, daß jeder sich über die Verweigerung desselben vor der Vernunft vollkommen rechtfertigen könne: denn daß ich ein moralisch guter Mensch seyn solle, diese Forderung der Vernunft, müßte doch, wie auch Fichte nicht in Abrede stellen konnte, zuvor mit Nothwendigkeit angenommen seyn, wenn ich eine hierauf gestützte Annahme nicht mit eben so gutem Grunde sollte verweigern als machen können; und zur Nothwendigkeit dieser alle folgenden Annahmen bedingenden Annahme ist in Fichte's System

kein Grund vorhanden. Ein Glaube also, welcher, wie Fichte die Erklärung noch ausdrücklich einwebt, besteht in einem freywilligen Beruhen bey der sich natürlich darbiethenden Ansicht, weil wir nur bey dieser Ansicht unsere Bestimmung erfüllen können, ist — wenigstens in Fichte's System — kein vernünftiger Glaube; weil unsere Bestimmung, und dieses Beruhen als eine nothwendige Bedingung zu ihrer Erfüllung, in diesem Systeme nicht zuvor aus irgend einem zureichenden Grunde geglaubt seyn kann: denn was sollte diesen den Glauben begründenden Glauben begründen? Fichte hatte wohl Recht, wenn er hinzu setzte: er würde sich nie einfallen lassen, einem Andern diese Ueberzeugung durch Vernunftgründe aufdringen zu wollen. Ganz anders verhält es sich mit dem Glauben, welcher aus einem Halten der theoretischen oder aus einem nothwendigen Annehmen der praktischen Vernunft entspringt: diesem muß sich jeder ergeben, sofern er nur Vernunft hat, rücksichtlich: sofern er nur mit Nothwendigkeit zugelassene Pflicht ächtet.

3) Auch gehört hierher eine bey den Theologen sehr gebräuchliche Erklärung von Glauben: „Glauben ist Annehmen auf das Ansehen eines Andern — Gottes oder eines Menschen." Das unter Nr. 1 Gesagte wird jedem schon bemerkbar machen, daß hier wie dort Glauben für eine besondere Art des Annehmens oder Haltens genommen sey; da es doch nach dem Sprachgebrauche, wenn man diesen anders nicht ganz oberflächlich ansieht, keine Art sondern ein Resultat des Annehmens oder Haltens ist: doch ist dieses weniger schädlich. Auch das charakterische Merkmahl „auf das Ansehen eines Andern" ist unrichtig, nicht nur nach dem allgemeinen Sprachgebrauche sondern auch nach dem besondern der Theologen. Der allgemeine Sprachge-

brauch sieht nähmlich bey der Anwendung des Wortes Glauben von dem Grunde desselben ganz ab; und am allerwenigsten bindet er die Bedeutung dieses Wortes an das Ansehen eines Andern als an den erforderlichen Grund zum Glauben. Der besondere Sprachgebrauch der Theologen hat, und das mit seinem guten Rechte, unter andern auch diese, ihm sehr gewöhnliche Redensart: „Wir glauben einen Gott": auf wessen Ansehen soll denn dieser Glaube gegründet werden? Doch nicht auf das Ansehen Gottes? denn er ist erst die Entscheidung über das Daseyn Gottes. Auch nicht auf das Ansehen eines sich dafür verbürgenden Menschen? denn welcher Mensch verbürgte denn diesem wieder dieselbe Wahrheit; und wo fand der erste das äußere Ansehen, das diesen seinen Glauben gründete? ... Es ist allerdings wahr, und in den oben §. 41. angeführten Beyspielen ist es schon sattsam zu sehen, auch wird es uns in der Abhandlung über die Erkenntniß-Prinzipien der christkatholischen Theologie wiederholt vorkommen: daß die Vernunft wohl oft genöthigt sey äußeres Ansehen, nicht nur göttliches sondern auch wohl menschliches, als einen Grund des Fürwahr- und Fürwirklichannehmens, und folglich als einen Grund des Glaubens zuzulassen; aber als den ausschließenden Grund des Glaubens und so als den Urgrund desselben es angeben, wie jene Erklärung das thut, das heißt allen Glauben um seine innere Haltung bringen, und die wichtigsten Gegenstände des Glaubens, als da ist das Daseyn Gottes und noch mehrere andere, einem endlosen Zweifel hingeben.

Man vergesse nicht, daß das nothwendige Fürwahrannehmen der verpflichtenden Vernunft, was wir in diesem Abschnitte erkannt haben, so-

wohl, als die Pflichten woraus es entspringt, nur bestehe unter der Bedingung: wenn die Subjecte und Objecte, worauf unsere Pflichten sich beziehen, wie auch unser Vermögen zu leisten, was die Pflicht fordert, zuvor d. i. im Wege der theoretischen Vernunft mit Nothwendigkeit als wirkliche Dinge zugelassen sind; oder wenn zuvor die theoretische Vernunft die uns erscheinende Innen- und Außenwelt mit Nothwendigkeit für wirklich hält. Es folgt hieraus, daß bloß um über das Bestehen oder Nichtbestehen dieses Fürwahrannehmens zu entscheiden schon untersucht werden müsse: ob die theoretische Vernunft genöthigt sey, die uns erscheinende Innen- und Außenwelt für wirklich zu halten — es versteht sich, nach eingetretener Reflexion, denn daß vor der Reflexion kein Zweifel an ihrer Wirklichkeit in uns Statt finde, ist bekannt. Weil uns hier aber noch unbekannt ist, ob wir des Fürwahrannehmens der verpflichtenden Vernunft für unsern Zweck in der That bedürfen werden: so ist uns dieses sein Verhältniß zur nothwendigen Wirklichkeit der Welt noch kein Grund, über diese Wirklichkeit hier eine Untersuchung anzustellen, sondern wir können diese Untersuchung verschieben, bis wir ein Bedürfniß finden von diesem Fürwahrannehmen Gebrauch zu machen, oder bis wir aus einem andern Grunde sie nothwendig finden. Wir gehen daher jetzt über zu der §. 12. angegebenen zweyten Untersuchung der philosophischen Einleitung.

Zweyte Untersuchung:

Ist ein Gott, und wie ist er beschaffen?

Methode — Theilung und Anordnung der Untersuchung.

§. 45.

Weil wir uns hier in metaphysische Untersuchungen einlassen müssen, so wird auch erforderlich seyn, zuvor nach der Methode zu fragen, wie wir in der Metaphysik zu beweisen haben um sicher zu gehen; und wie nach dieser Methode unsere gegenwärtige Untersuchung sich gestalte, theile und ordne. — Sofern die theoretische Vernunft die Metaphysik schaffet, ist diese Methode nach ihren Grundzügen §. 37 schon angegeben: wir dürfen daher, was da gesagt, hier nur wieder hervorziehen, und mit besonderer Rücksicht auf unsere gegenwärtige Untersuchung weiter entwickeln.

In §. 37 fand sich für alle Untersuchung der Wirklichkeit im Wege der theoretischen Vernunft dem wesentlichen Inhalte nach diese doppelte Vorschrift: „Daß wir von der einzig unwiderruflich ausgemachten Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sache in uns ausgehen, und dann mit Reflexion in dem Fürwirklichhalten der Erscheinungen, in uns und außer uns, so weit wir könnten, fortschreiten müßten; — und daß jedes neue Fürwirklichhalten ein der Vernunft nothwendiges, und zwar mit Reflexion nothwendig gefundenes Halten eines Grundes zu einer bereits errungenen Wirklichkeit seyn müsse."

Sehen wir nun auf den Zweck unserer Frage, welcher nicht ist, alle für uns mögliche Wirklichkeit sondern bloß das wirkliche Daseyn Gottes und der ihn näher bestimmenden Eigenschaften zu finden: so scheint die erste

dieser doppelten Vorschrift hier nur in sofern Anwendung zu bekommen, als sie uns zeigt, wovon wir ausgehen müssen, nähmlich von einer nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns in uns selbst gegebenen Sache; und die zweyte nur in sofern, als sie fordert, daß wir von dieser uns unmittelbar bewußten Sache in uns mit Reflexion d. i. nach strenger Prüfung noch einen solchen Grund anzunehmen genöthigt seyen, als uns Gott und dessen Eigenschaften sind. Sobald wir aber bemerkt haben, daß die Vernunft zur Begründung aller durch unmittelbares Bewußtseyn uns bezeugten Sachen in uns zunächst in die uns erscheinende Welt, in uns und außer uns, verwiesen werde, aber unmittelbar an nichts, was über diese hinaus läge und unserer Vorstellung von Gott ähnlich sähe — und dieses dringt sich jedem sogleich auf, der anfängt die Gründe von den Begebenheiten in ihm selbst aufzusuchen —: so offenbart sich, daß der hier gefragte Gott höchstens als ein Grund der zuvor als wirklich zugelassenen Welt für die Vernunft Bedürfniß seyn und folglich auch nur als solcher von ihr gefunden werden könne, wenn er anders überhaupt gefunden werden kann; daß wir also zuvor die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt aus etwas in uns Gegebenem im Wege der nothwendigen Begründung desselben herleiten müssen. Und dann bekommen beyde Vorschriften nach ihrem ganzen Umfange die vollkommenste Anwendung.

Die erste. Wir müssen nun von der Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sachen in uns mit einem der reflectirenden Vernunft nothwendigen Halten die Wirklichkeit aller Erscheinungen in uns und außer uns, der gesammten Welt, wie wir sie nennen, ableiten: d. h. wir müssen nicht nur von einer in uns gegebenen und daher gewiß wirk-

lichen Sache ausgehen, sondern müssen auch mit Reflexion in dem nothwendigen Fürwirklichhalten so weit fortzuschreiten suchen, als die wirkliche Welt reicht. Und dieses ist bloß eine vorläufige Abhandlung, von deren Ausgang die Möglichkeit, das wirkliche Daseyn Gottes zu finden, abhängt: um es selbst zu finden, müssen wir dann noch mit einem in derselben Weise nothwendig gefundenen Fürwirklichhalten über die Grenze der uns erscheinenden Welt hinausgehen können.

Wir können aber diese vorläufige Abhandlung selbst nicht liefern, wenigstens können wir ihr die erforderliche Ausdehnung und auch die in der Reflexion noch bestehende Nothwendigkeit vor der Vernunft nicht geben, wenn wir nicht zuvor genau bestimmen, was wir alles in Beziehung auf die uns erscheinende Innen- und Außenwelt durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns kennen, und folglich als ausgemachte Wirklichkeit dafür schon zu Grunde haben. Ohne diese Bestimmung ist es nur zu leicht möglich, daß wir etwas übersehen, wovon das gewünschte Resultat vielleicht abhängt. Und dann ist, was die Innenwelt angeht, bekannt, daß wir alle uns erscheinenden Zustände unser selbst und unter diesen auch unsere sinnliche Erkenntniß derselben durch unmittelbares Bewußtseyn in uns antreffen, und folglich sie unwiderruflich für wirklich halten müssen; daß uns aber in Beziehung auf die Außenwelt nichts als unsere sinnliche Erkenntniß der uns erscheinenden äußern Objecte durch unmittelbares Bewußtseyn als eine Sache in uns bezeugt werde, daß wir also für den Beweis der Wirklichkeit dieser nichts als die unwiderrufliche Wirklichkeit dieser Erkenntniß zu

Grunde haben. *). Es folgt hieraus, daß wir die Untersuchung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt theilen müssen, und es zeigt sich zugleich, über welche von beyden wir diese Untersuchung zuerst anstellen müssen. Weil wir nähmlich in Ansehung der Innenwelt für die Entscheidung über ihre Wirklichkeit diesen bedeutenden Vorsprung schon haben; weil über dies die Innenwelt uns näher liegt, als die Außenwelt, denn wir selbst machen sie aus; und weil endlich auch die Wirklichkeit der Innenwelt, wenn wir erst im vollen und sichern Besitze derselben sind,

*) Wenn einige neure Philosophen behauptet aber nicht haltbar erwiesen haben, daß wir weder die Zustände in uns noch die Dinge außer uns anschaueten und so zum unmittelbaren Bewußtseyn brächten, sondern bloß eine von uns selbst gebildete Vorstellung derselben; so glaube ich zwar auf diese Behauptung wegen ihrer Unerwiesenheit in meinem Beweise der Wirklichkeit der Zustände in uns und der Sinnen-Objecte außer uns keine Rücksicht nehmen zu müssen: aber anmerken muß ich doch, daß in der Voraussetzung der Richtigkeit jener Behauptung mein Beweis der Wirklichkeit dadurch bloß verlängert werden würde, indem dann zunächst nur die Wirklichkeit dieser von uns selbst gebildeten Vorstellungen dadurch bewiesen würde. Weil wir aber selbst nach jenen Philosophen zur Bildung dieser Vorstellungen durch etwas, das der äußere und innere Sinn liefert, bestimmet werden — was auch, abgesehen von deren Systemen, erweislich ist —; so würden wir nach dem Satze vom Grunde, den ich gegen eben diese Philosophen in der Erst. Unters. erst. Absch. dritt. und viert. Abs. als ein Realitäts-Prinzip erwiesen habe, denken und halten müssen, daß jenes von den Sinnen gelieferte Etwas, das uns zur Bildung jener Vorstellungen bestimmte, ein wirkliches Etwas sey — unsere Wirklichkeit der innern und äußern Objecte an sich! —

zur Entscheidung über die Wirklichkeit der Außenwelt viel beytragen muß, wie das aus der Grundlage, welche wir, wie gesagt, zum Beweise der Wirklichkeit dieser einzig haben, und aus dem einzig möglichen ersten Fortschritt von dieser Grundlage zu einer neuen Wirklichkeit schon erhellet: so ist es gerathen, erst die Untersuchung über die Wirklichkeit der Innenwelt, womit wir schon auf halbem Wege stehen, durchzuführen, und wenn diese vollendet ist, dieselbe Untersuchung über die Außenwelt nachzuholen, ausgehend von der Wirklichkeit, welche wir dafür zu Grunde haben.

Die zweyte. Um die Wirklichkeit der uns erscheinenden d. i. der mit Nothwendigkeit uns vorgestellten Innen- und Außenwelt darzuthun, was unser Zweck nun zunächst erfordert, ist es nicht genug mit der Gewißheit, daß von der Wirklichkeit, in deren Besitz wir durch unmittelbares Bewußtseyn schon sind, ein wirklicher Grund vorhanden sey; sondern der für wirklich seyend gehaltene nächste Grund wird uns nun auch auf entferntere Gründe führen müssen: und dazu ist erforderlich, daß jeder zugelassene Grund bestimmt vorgestellt werde, d. h. daß wir ihn kennen; denn ohne dieses können wir weder einen Grund vom Grunde fragen und finden, noch inne werden, ob wir auf den bezweckten Grund, nähmlich auf die in unserer nothwendigen Vorstellung gegebene Innen- und Außenwelt, hingekommen seyen, und also das Ziel erreicht haben.

Nun haben wir aber, wo wir das Bedürfniß der Vernunft, einen Grund zu denken und für wirklich zu halten, fanden, nicht mit gefunden, daß die Vernunft auch noch ein Bedürfniß habe, diesen Grund selbst zu entdecken, sondern gerade das Gegentheil: daß sie dieses Bedürfniß nicht habe. Wir werden daher auch, weil unser jetziger Zweck erfordert,

daß wir den Grund kennen, und zwar, daß wir endlich die uns erscheinende Innen- und Außenwelt dafür erkennen, aus dem damahls erkannten Bedürfnisse der Vernunft — und wir werden uns keines andern bewußt — nicht beweisen können, was wir zu beweisen suchen: wenn nicht entweder erstens

„die reflectirende Vernunft genöthigt ist, in ihrem noth-
„wendigen Denken und Halten bis zur Bildung und
„Realisirung eines bestimmten Begriffes des Grun-
„des fortzugehen, und wenn sie dann nicht gerade
„auf das hinkommt, was uns Innen- und Au-
„ßenwelt ist, sey es auf die ganze auf einmahl
„oder auf ihre Theile nach einander";

oder wo zweytens dieses nicht der Fall ist, sondern das zu unserer Welt Gehörige, was wir als den von der Vernunft geforderten Grund finden möchten, von Sinn und Verstand geliefert wird, ohne daß auch die Vernunft im Wege ihres nothwendigen Denkens und Haltens darauf hinkäme, wenn sich da nicht wenigstens erweisen läßt:

„daß die reflectirende Vernunft nicht mehr halten könne,
„von etwas bereits mit Nothwendigkeit als wirklich
„Zugelassenem sey noch ein zureichender Grund, wo-
„durch es möglich sey, in der Wirklichkeit vorhan-
„den, wenn nicht dieses zu unserer Welt Gehörige,
„das Sinn und Verstand liefern, dieser Grund
„sey."

Eigentlich fällt die erste Weise unter diese zweyte: aber die Unterscheidung ist darum nicht unnütz; weil sie die Anwendung erleichtert.

Sobald dieser Beweis geführt ist, muß die Vernunft wieder um dieses ihres Bedürfnisses willen, weil sie darnach

das wirkliche Daseyn eines Grundes nicht aufgeben kann, das Angewiesene für den Grund und also für wirklich halten. Dieser Beweis ist aber geliefert (nicht früher), wenn gezeigt ist, daß der Verstand außer dem, was er als den Grund denket, nach seinen Gesetzen kein Anderes mehr als seyend zu denken vermöge, das der Grund seyn könnte: denn wo der Verstand nach seinen Gesetzen kein Seyn mehr denken kann, d. h. wo der bloße Gedanke des Seyns schon ein Widerspruch ist, da (aber nicht früher) ist es auch der Vernunft nicht mehr möglich, ein Seyn als wirklich anzunehmen; weil sie da einen Grund eines Seyns für wirklich und zugleich nicht für wirklich halten müßte — was ihr unmöglich ist, wie wir uns unmittelbar bewußt werden. *)

Es sind also zwey Weisen möglich über die Wirklichkeit der uns erscheinenden Innen- und Außenwelt zu entscheiden, nicht mehrere; und es muß jedesmahl aus der Sache selbst ersehen werden, welche von beyden gerade da anwendbar sey. Auch wird man hieraus leicht erkennen, daß überhaupt alles Suchen nach Wirklichkeit und Wahrheit in einer von diesen beyden Weisen geschehen müsse.

Hierdurch ist nun bekannt,

1) daß vor der Untersuchung über das Daseyn Gottes die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt bewiesen

*) Man bemerke hier, daß also das Denkgesetz des Verstandes, was bekannt ist unter dem Nahmen Gesetz des Widerspruches, für die Vernunft ein Kriterium der Nicht-Realität sey. Und das Gesetz der Einerleyheit und des ausgeschlossenen Mittels kommen zurück auf das Gesetz des Widerspruches.

werden müsse; weil die Vernunft für die Begründung der uns unmittelbar bewußten Sachen in uns jedesmahl zunächst in die uns erscheinende Welt und nicht unmittelbar über diese hinaus gewiesen wird, wie das tiefer unten an seinem Orte nach ausführlicher nachgewiesen werden wird. Und

2) in welcher Methode diese vorläufige Untersuchung anzustellen sey: von wo aus und wie die Vernunft in dieselbe eingehen müsse; und daß sie nur zwey Weisen habe in derselben zu beweisen, wovon die eine oder die andere nach Verschiedenheit des Gegenstandes, der zu beweisen ist, zur Anwendung kommen müsse. Und

3) läßt sich hieraus ohne Schwierigkeit auch erkennen, wie die Vernunft, wenn die vorläufige Untersuchung über die Wirklichkeit der Welt beendigt ist, und wenn diese das gewünschte Resultat gegeben hat, wie, ich meine: in welcher von den angegebenen Weisen die Vernunft dann über die uns erscheinende Welt hinausgehen und zum Fürwirklichhalten eines Gottes hingehen müsse. Wenn nähmlich Gott außer der uns erscheinenden Welt existirt, wie man glaubt; so können Sinne und Verstand ihn nicht liefern: die Vernunft selbst muß daher den Begriff (die Idee) desselben erst bilden und dann das darin Gedachte für wirklich seyend halten, dazu genöthigt durch ihr Bedürfniß irgend eine in der Welt mit Nothwendigkeit zugelassene Wirklichkeit zu begründen — d. h. sie muß in der vorher angegebenen ersten Weise das Daseyn Gottes finden. In derselben Weise muß sie dann aus demselben Grunde auch die Beschaffenheit Gottes untersuchen.

§. 46.

Zur Vollendung dieser Methodelogie für unsere Unter-

suchung muß nun noch bemerket werden, daß die Frage nach dem Daseyn und der Beschaffenheit Gottes auch der praktischen Vernunft vorgelegt werden könne, und nach welchen Vorbereitungen und in welcher Methode das geschehen müsse. Ich sage, dieses müsse noch bemerkt werden; denn die erforderliche Weisung darüber ist schon hinlänglich gegeben durch den zweyten Abschnitt der Erst. Untersuch., und es bedarf hier weder mehr einer Vorschrift zu ihrer Ergänzung noch einer weitern Entwicklung ihres Inhaltes: aber eingeschärft kann es nicht genug werden, daß auch hier die Wirklichkeit der Welt zuvor im Wege der theoretischen Vernunft ausgemacht seyn müsse, weil ohne vorläufige Entschiedenheit hierüber gar kein nothwendiges Annehmen der praktischen Vernunft möglich ist, wie an der angewiesenen Stelle sattsam nachgewiesen worden. Eben so kann wegen der vielen Irrthümer in dieser Art des Beweises in Ansehung der Methode nicht oft genug erinnert werden, daß die praktische, oder vielmehr: die verpflichtende Vernunft niemahls genöthigt sey für wahr anzunehmen, wenn nicht dieses Fürwahrannehmen eine absolut nothwendige Bedingung ist zu unserer Möglichkeit irgend eine gewisse und unbedingte Pflicht zu erfüllen.

§. 47.

Die Theilung und Anordnung dieser zweyten Untersuchung ist durch das bisher Gesagte mit gefunden. Sie zerfällt in zwey Hauptfragen, und so in zwey Abschnitte; nähmlich erstens: ob die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Welt für wirklich halten müsse — und zweytens: ob sie genöthigt sey zu halten, daß ein Gott sey; und welche Eigenschaften sie ihm zulegen müsse. Und

diese beyden Fragen müssen in eben dieser Ordnung beantwortet werden, weil die zweyte die erste voraussetzt. Ferner zerfällt die erste in zwey Unterfragen, und zwar in folgender Ordnung, wie §. 45. bewiesen: 1) ob die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt — und 2) ob sie die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten müsse. Und die zweyte zerfällt ebenfalls in zwey Unterfragen, deren Folge durch die Natur der Sache bestimmet wird: 1) ob die reflectirende Vernunft halten müsse, daß ein Gott sey — und 2) welche Eigenschaften sie ihm zulegen müsse. Eine jede dieser beyden letztern Unterfragen muß — was bey den Unterfragen der ersten Hauptfrage nicht der Fall ist, und nach §. 46. auch nicht der Fall seyn kann — sowohl der praktischen als theoretischen Vernunft vorgelegt werden: die erste (über das Daseyn Gottes) deswegen, damit wir alle Nöthigung zu dieser wichtigen Wahrheit, welche es im Menschen gibt, finden mögen; und die zweyte (über die Eigenschaften Gottes) deswegen, damit unsere Erkenntniß Gottes die möglich größte Vollständigkeit bekomme. Es ist aber sowohl dem Ganze dieser besondern Untersuchung als der Natur der Metaphysik überhaupt angemessener, überall zuerst die theoretische und dann die praktische Vernunft zu befragen.

Diese zweyte Untersuchung hat also folgende Fragen in folgender Ordnung zu beantworten:

Erster Abschnitt. Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Welt für wirklich halten?

1) Muß sie die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?

2) Muß sie die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten?

Zweyter Abschnitt. Muß die reflectirende Vernunft halten, daß ein Gott sey? und welche Eigenschaften muß sie ihm zulegen?

1) Muß die reflectirende Vernunft halten daß ein Gott sey?

A. Muß die theoretische Vernunft in der Reflexion halten, daß ein Gott sey?

B. Muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion fordern einen Gott anzunehmen?

2) Welche Eigenschaften muß die reflectirende Vernunft Gott zulegen?

A. Welche Eigenschaften muß die theoretische Vernunft in der Reflexion Gott zulegen?

B. Welche Eigenschaften muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion an Gott fordern?

Erster Abschnitt.

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Welt für wirklich halten?

Erster Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Innenwelt für wirklich halten?

§. 48.

Was uns von der Innenwelt erscheint, als da ist Thätigkeit — Anschauung — Schwermuth — Heiterkeit — u. s. w., überhaupt alle innern Zustände oder innern

Objecte, wie wir sie nennen, muß auch die reflectirende Vernunft noch für wirklich halten, weil wir sie durch unmittelbares Bewußtseyn in uns antreffen. Darum darf uns aber diese Frage noch nicht für beantwortet gelten: denn nicht diese Zustände, sondern ein in diesen Zuständen sich Befindendes, das wir uns vorstellen: ein Thätiges, Anschauendes, Schwermüthiges, Heiteres, mit einem Worte: ein gedachtes Etwas, das uns Ich ist und allem Nicht-Ich entgegengesetzt ist, ist es, was wir unter dem Nahmen Innenwelt eigentlich oder doch zuletzt verstehen, und über dessen Wirklichkeit hier unsere Frage ist.

Es kann aber scheinen, alswenn auch diese Frage ihre Antwort schon in sich mitbrächte, so, daß man sie aus ihr selbst entwickeln könnte. Wenn nähmlich die innern Objecte oder, wie sie in unserer Vorstellung erscheinen, die Zustände des Ich einmahl als wirklich zugelassen werden müssen; so scheint es ja, alswenn darin einschließlich auch das Ich, das wir uns vorstellen und als den Träger derselben denken, schon mit gleicher Nothwendigkeit als wirklich zugelassen werde. Und wer diesem Scheine glaubt, der muß sogar urtheilen, daß die Wirklichkeit des Ich an der Stelle schon mit gefunden sey, wo wir erst fanden, daß die Vernunft alles das unwiderruflich für wirklich halten müsse, was wir durch unmittelbares Bewußtseyn als eine Sache in uns d. i. als einen Zustand des Ich antreffen (§. 36.); und folglich, daß hier die Frage nach der Wirklichkeit des Ich sogar viel zu spät komme. Es ist gar nicht selten, daß man nach diesem, in der That sehr verführerischen, Scheine urtheilt. Wer kennet nicht den so berühmt gewordenen Beweis für die Wirklichkeit des Ich: „Ich denke, also bin ich"? und was ist dieser anders, als jener Scheinbeweis?

Zwar hatte dieſer Beweis in dem Syſteme ſeines Erfinders, des berühmten Des Cartes, und auch im Sinne derjenigen, welche ihn nachher gebraucht haben und noch gebrauchen, auch noch den Fehler: daß man die darin vorausgeſetzte Wirklichkeit des Denkens auf den Ausſpruch des unmittelbaren Bewußtſeyns annahm, ohne zuvor die nothwendige Zuverläſſigkeit dieſes Ausſpruches durch irgend etwas nachgewieſen zu haben: wenn dieſer Fehler aber auch entfernt geweſen wäre, ſo hätte man doch immer noch um der ausgemachten Wirklichkeit des Denkens willen d. i. wegen der Wirklichkeit eines Zuſtandes des Ich die Wirklichkeit des Ich angenommen; und wer wird wohl dieſe Annahme verwerflich finden, ſolange er der Sache nicht auf den Grund geſehen hat? . . . Um dieſen trügeriſchen Schein aufzudecken, müſſen wir genau beſtimmen, was wir eigentlich ſinnlich anſchauen, und was alſo durch ſinnliche Anſchauung d. h. unmittelbar ins Bewußtſeyn kommt, wo wir uns eines Zuſtandes des Ich bewußt werden: *) ob wir da das Ich ſelbſt mit anſchauen oder nur eine Vorſtellung des Ich. Und dann iſt bekannt, daß ſich das Ich ſelbſt

*) Wenn wir ſagen, daß wir eine Sache durch unmittelbares Bewußtſeyn antreffen; ſo verſtehen wir bekanntlich darunter, daß dieſe Sache durch ſinnliche Anſchauung derſelben ins Bewußtſeyn komme (Sieh' auch §. 20. zweyt. *.). Und wenn wir ſagen, daß wir ſie dadurch in uns d. i. an dem Ich antreffen; ſo deuten wir dadurch an, daß die Vorſtellung derſelben, außer daß ſie ſinnliche Anſchauung iſt, auch noch durch eine ſich ihr anlegende Vorſtellung des Ich näher beſtimmet, und ſo denn die vorgeſtellte Sache als ein inneres Object charakteriſirt werde.

der sinnlichen Anschauung ganz entziehe; daß es folglich auch nicht unmittelbar ins Bewußtseyn kommen könne, weder als denkend noch als Träger der Ursache eines andern Zustandes. Da also, wo wir zu sagen pflegen, daß wir uns innerer Objecte oder Zustände des Ich unmittelbar bewußt seyen, kommen in unserm Bewußtseyn zwar Objecte durch sinnliche Anschauung vor, aber sie werden nicht durch eine damit verbundene sinnliche Anschauung des Ich, sondern durch den Beytritt einer bloß mittelbaren Vorstellung des Ich zu innern Objecten oder zu Zuständen des Ich bestimmet. Daß also auch das unmittelbare Bewußtseyn, dessen Ausspruch über eine Sache in uns, d. i. über innere Objecte, wir oben als zuverlässig annehmen mußten, uns noch nicht die Wirklichkeit des Ich sondern bloß die Wirklichkeit jener mittelbaren Vorstellung des Ich und der übrigen durch diese Vorstellung bestimmten Objecte d. i. der übrigen von ihr so genannten Zustände des Ich verbürgen könne, ist eine unmittelbare Folge hieraus. — Unsere obige Frage besteht also noch; und die gewünschte Antwort darauf muß nun, wenn sie anders nicht unmöglich ist, in einer von den §. 45. angegebenen Weisen, die Wirklichkeit der uns erscheinenden Innen- und Außenwelt zu beweisen, sich geben lassen, ohne daß wir noch wüßten, in welcher.

Wir haben also nach Anweisung des §. 45. jetzt zu untersuchen:

„ob die reflectirende Vernunft vielleicht, damit sie „die Möglichkeit der durch unmittelbares Bewußtseyn „als wirklich und zwar als gerade auf diese Weise „wirklich bezeugten innern Objecte aus einem zurei-

„denden Grunde begreifen könne, genöthigt sey einen „bestimmten Begriff dieses Grundes zu bilden und „zu realisiren, und ob dieser ihr Begriff unsere „Vorstellung des Ich sey: so, daß sie selbst „unsere Vorstellung des Ich bildete, und „folglich auch unmittelbar ihre Wirklichkeit „forderte"; — — — oder

wenn dieses sich nicht finden sollte, sondern unsere Vorstellung des Ich für einen, wie auch immer, vom Verstande entsprungenen Begriff gehalten werden müßte (denn Sinnenvorstellung ist sie nicht, wie sich bereits gefunden hat):

„ob die Vernunft, wo sie reflectirt und prüft, noch „halten könne, daß in der Wirklichkeit ein Grund „vorhanden sey, wodurch die innern Objecte, deren „Dasern sie einmahl als wirklich und als so wirklich „zulassen muß, wie wir durch unmittelbares Be„wußtseyn sie gewahr werden, wirklich seyn können, „wenn nicht das Ich, das wir uns vorstellen, und „als den Träger aller dieser Objecte denken, dieser „Grund sey."

Zur Entscheidung, ob die Vernunft selbst, um die Möglichkeit der durch unmittelbares Bewußtseyn bezeugten und darum ihr unabänderlich als wirklich geltenden innern Objecte zu begreifen, unsere Vorstellung des Ich bilde; oder ob diese Vorstellung vom Verstande entspringe; kann offenbar nur die Kenntniß der Entstehung dieser Vorstellung in uns hinführen. Wir müssen daher zuerst dieser Entstehung nachspüren.

§. 49.

Vorläufige Bemerkung. Zur bessern Einsicht

der Sache und zur leichtern Verständlichkeit einiger in der Untersuchung selbst nicht vollständig auszuführender Theile muß ich erst an folgende, übrigens sehr bekannte, Punkte erinnern. Jeder noch bemerkte sogenannte Zustand des Ich ist entweder ein thätiger, oder ein leidender, oder ein aus beyden gemischter. Der thätige ist entweder ein Erkennen, oder ein Begehren (die, welche diesen untergeordnet sind, brauchen hier nicht besonders bemerkt zu werden). Das Erkennen schließt allzeit ein Anschauen ein, sey es ein Anschauen durch die Sinne oder durch Einbildungskraft; und das Begehren setzt allzeit ein Erkennen und darum ein Anschauen des Objectes, was wir begehren (rücksichtlich verabscheuen) voraus, und zwar so, daß das Anschauen dauert, solange das Begehren besteht. Der leidende Zustand schließt allzeit eine Anschauung des Objectes ein, wodurch wir affizirt werden. Jeder sogenannte Zustand des Ich schließt demnach eine Anschauung irgend eines Objectes ein, und mancher besteht ganz daraus. — Jetzt zur Sache.

Die Vorstellung des Ich kommt nimmer vor sich allein, sondern jedesmahl in Verbindung mit einem (innern) Zustande zum Bewußtseyn; so, daß wir uns allemahl einer Anschauung, oder einer Begierde, oder einer Affection u. s. w. bewußt sind, und hierin einschließlich der Vorstellung des Ich. Ist es ja bekannt, daß wir jedesmahl, wo wir von uns selber wissen, uns entweder als anschauend, oder als begehrend, oder als affizirt u. s. w. wissen, und daß wir niemahls anders von uns wissen. Daß aber auch in jedem Bewußtseyn eines innern Zustandes als eines innern das Bewußtseyn der Vorstellung des Ich vorkomme, ist von selbst offenbar; denn eben durch Verbindung der Vorstellung des Ich mit dem Zustande wird

uns der Zustand zu einem Zustande des Ich, oder was gleich viel sagt: zu einem innern. Dann erscheint auch in diesem zusammengesetzten Bewußtseyn, wodurch allein wir von dem Ich wissen, da, wo wir durch dasselbe von dem Ich wissen, der Zustand jedesmal als ein schon vorübergegangener, und wir können nicht machen, daß er nicht so erscheine. Wenn wir daher vorsichtig aussprechen, was wir dadurch über das Ich wissen, so sagen wir auch nicht: ich sehe — ich höre — ich fühle — ich begehre; sondern: ich sah — ich hörte — ich fühlte — ich begehrte *). Es wird demnach die Entstehung der Vorstellung des Ich nur da erkannt werden können, wo wir uns irgend eines innern Zustandes als eines innern bewußt werden, weil einzig da die Vorstellung des Ich zum Bewußtseyn kommt; — und weil dieses Bewußtseyn, wenn es da ist, und den Zustand jedesmahl als einen schon vorübergegangenen angibt, so ist zu vermuthen, daß diese hinzu kommende Zeitbestimmung der Grund sey, woher es kommt, daß die Vorstellung des Ich hervorgerufen, und der Zustand als ein Zustand des Ich oder als ein innerer Zustand gedacht wird. Denn der Zustand könnte nicht als ein vorübergegangener, und folglich als ein dagewesener, vorgestellt im Bewußtseyn erscheinen, wenn er nicht früher schon zum Bewußtseyn gekommen und da vom Verstande als daseyend gedacht, und so vorgestellt zum Bewußtseyn gekommen wäre, weil ohne dies das Dagewesenseyn jetzt an ihm nicht zu erkennen

*) Wir wissen daher von dem Ich immer nur, wie es war; und niemahls, wie es ist.

wäre. Wollte man sagen, er würde durch die Einbildungskraft absolut so vorgestellt und angeschauet, und durch diese Anschauung jetzt so gewußt: so wird man daraus allein nimmer erklären können, wie es denn geschehe, daß wir ihn als einen wirklich dagewesenen, und nicht vielmehr als einen bloß erdichteten wissen, und daß wir ihn so wissen müssen. Wir waren uns also schon früher, wenn vielleicht auch nur einen Augenblick vorher, des Zustandes als eines wirklich daseyenden bewußt: wir waren uns aber da desselben noch nicht bewußt als eines Zustandes des Ich oder als eines innern, d. i. als eines Zustandes den ich habe; denn wo wir uns desselben als eines solchen bewußt sind, erscheint er schon als ein vorübergegangener. Ist es also nicht, wie ich sagte, sehr zu vermuthen, daß eben das Bewußtseyn dieser Zeitbestimmung den Grund enthalte, woher es kommt, daß ein Ich gedacht, und diese Vorstellung mit der Vorstellung des Zustandes verbunden wird, und von da an mit dieser vereinigt im Bewußtseyn erscheint? — Dieses zeigt uns, wo wir die Entstehung der Vorstellung des Ich höchst wahrscheinlich finden werden, wo wir sie also wenigstens zuerst suchen müssen. Um sie hier aber — ich darf nicht sagen: suchen, sondern — mit Nutzen finden zu können, muß uns schon bekannt seyn, auf welchem Punkte und wie der Gedanke des Vorübergegangenseyns des Zustandes entstehe, und der hiervon schon vorausgesetzte des Daseyns in diesen übergehe: denn ohne dies werden wir die Nothwendigkeit selbst, womit wir diesen Gedanken denken, nicht kennen; und werden selbst nicht wissen, ob er der Vorstellung des Ich vorhergehe oder ihr folge. Wir müssen demnach von dem unmittelbaren Bewußtseyn des (innern) Zustandes ausgehen, weil einzig hieran der Verstand mit

Nothwendigkeit den Gedanken des Daseyns knüpft, und dann fortgehen, bis wir den Gedanken des Vorübergegangenseyns treffen.

Wo wir sehen — hören — nachdenken — Lust oder Unlust fühlen, werden wir, wenn diese Zustände nicht augenblicklich vorübergehen sondern einige Zeit anhalten, und wenn wir dann nicht ganz in die Anschauung, rücksichtlich in das Gefühl des Gegenstandes versenkt sind, uns während der Dauer dieser Zustände derselben nicht selten schon wiederholt bewußt. Dieses Bewußtseyn tritt ein in dem Augenblick, wo die Aufmerksamkeit auf den Gegenstand nur etwas nachläßt, schwindet aber gleich wieder, sobald sie sich ihm ganz wieder zuwendet. Wenn aber der Zustand zu schnell vorüberging, oder wenn wir in die Anschauung oder das Gefühl seines Gegenstandes zu sehr vertieft waren, als daß während der Dauer des Zustandes das Bewußtseyn desselben entstehen konnte; so entsteht dieses Bewußtseyn doch jedesmahl dann — der Fall eines außerordentlichen Hindernisses allein ausgenommen —, wo die Aufmerksamkeit, sey es früh oder spät, von der Beschauung des Gegenstandes abläßt — es geschehe dieses durch Zerstreuung oder aus Ermüdung. [Daß dieses so geschehe, wissen wir durch ein unmittelbares Bewußtseyn, was uns über das hier genannte Bewußtseyn und dessen Entstehung wird: jedes Bewußtseyn, und folglich auch die Entstehung desselben, ist aber eine Sache in uns; eben so Aufmerksamkeit, und deren Nachlassung und Herstellung; denn mit beyden verbindet sich die Vorstellung des Ich. Der Ausspruch eines zweyten unmittelbaren Bewußtseyns darüber hat also Zuverlässigkeit.] Wann das Bewußtseyn des Zustandes aber auch eintreten mag, sobald es eintritt, denkt der Verstand den Zustand sofort als daseyend; und er thut das

mit Nothwendigkeit, weil das Bewußtseyn des Zustandes ein unmittelbares ist, oder w. d. i. weil es der sinnlichen Anschauung desselben folgt: und die Vernunft hält, was der Verstand darüber denkt; und auch sie thut das mit Nothwendigkeit, weil die Reflexion fehlt. [Dieses wird uns ebenfalls, sofern es Thatsache in uns ist, bezeugt durch unmittelbares Bewußtseyn.] Bey diesem Gedanken des Daseyns, welchen der Verstand in jedem Falle einer sinnlichen Wahrnehmung, oder w. d. i. eines unmittelbaren Bewußtseyns, zuerst denkt, und dem er ohne einen neuen Fortschritt der Wahrnehmung, und ohne daß auch sonst eine Veranlassung ihn bestimmet, keinen zweyten hinzu denken kann, hat es, wenn während der Fortsetzung des Zustandes in dem Zwischenraume einer augenblicklichen Nachlassung der Aufmerksamkeit die Wahrnehmung des Zustandes und dieses Denken des Verstandes über denselben eintrat, gewöhnlich sein Bewenden, ohne alle nähere Bestimmung des gedachten Seyns, weil der Zustand selbst von der Aufmerksamkeit gleich wieder verlassen wird. Und ist die Abwendung der Aufmerksamkeit von dem Gegenstande dauernder, oder kehrt sie sich ihm gar nicht wieder zu: so wird der Verstand unmittelbar eben wenig veranlasset, das gedachte Seyn des Zustandes näher zu bestimmen, weil in diesem Falle der Zustand, und folglich auch die sinnliche Wahrnehmung (das unmittelbare Bewußtseyn) desselben, ganz aufhört. Denn der Zustand bestand durch die Verwendung der Thätigkeit auf den Gegenstand der Vorstellung, rücksichtlich des Gefühls, und verschwand daher, als die Aufmerksamkeit davon abließ — die sinnliche Wahrnehmung oder das unmittelbare Bewußtseyn eines (innern) Zustandes dauert deswegen auch jedesmahl nur einen Augenblick. Der Zustand wird daher auf dieser Stufe auch noch nicht

gedacht als ein Zustand des Ich. [Auch dieses ist Thatsache des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns.] Wegen der nunmehrigen Nichtwahrnehmung des Zustandes (im Falle einer längern oder gar bleibenden Abwendung der Aufmerksamkeit von dem Gegenstande und des daraus erfolgten Aufhörens des Zustandes) denkt aber der Verstand gleich den neuen Gedanken: daß der Zustand nicht dasey; und weil die Reflexion fehlt, so hält die Vernunft auch hier, was der Verstand denkt. Dieser Gedanke scheint aber, wenngleich wieder das unmittelbare Bewußtseyn die Nothwendigkeit desselben in uns bezeugt, doch nicht Statt haben zu können, weil es die Natur des Verstandes ist, wo wir nichts wahrnehmen, auch nichts zu denken. Allein es tritt hier ein anderer Umstand ein, wodurch dieser neue Gedanke hervorgerufen wird, nämlich dieser: Der Zustand war augenblicklich wahrgenommen oder zum Bewußtseyn gekommen; diese angefangene Wahrnehmung zieht die Aufmerksamkeit, weil diese nun frey ist und bleibt, erst recht auf den Zustand hin, und es entsteht so ein starkes, oft sehr fühlbares, Streben den Zustand völliger wahrzunehmen, das Wahrnehmungsvermögen kann ihn aber nicht mehr erreichen, ungeachtet die Fähigkeit des Subjectes für diese Wahrnehmung keine Veränderung erlitten hat. Das Bewußtseyn dieses Strebens nach fernerer Wahrnehmung des Zustandes, vergesellschaftet auf der einen Seite mit dem Bewußtseyn subjectiver Fähigkeit zu solcher Wahrnehmung und auf der andern Seite mit dem Bewußtseyn der Unmöglichkeit ihn noch wahrzunehmen, bringt, wie wir uns wenigstens zuweilen klar bewußt werden, den Verstand zu dem neuen Gedanken: daß der Zustand nicht dasey. Denn auch dieses ist die Natur des Verstandes: daß er, wo wir im Zustande subjectiver Fähigkeit wahrzunehmen

den Sinn auf etwas richten und es wahrzunehmen streben, uns aber der Unmöglichkeit bewußt werden, denkt, daß das gesuchte und nicht gefundene Object nicht dasey. So suche ich z. B. auf meinem Tische ein Buch, und bin mir dabey meiner Fähigkeit zu sehen bewußt, kann aber doch keines gewahr werden: so denkt der Verstand, daß keines dasey; und er muß so denken. — — Der Verstand denkt also unmittelbar nach einander zwey entgegengesetzte Gedanken über den (innern) Zustand: daß er dasey, und daß er nicht dasey; und er ist zu beyden durch seine Natur genöthigt. Diese beyden Gedanken: des Seyns und des Nichtseyns desselben Zustandes, und das mit jedem verbundene Halten der Vernunft rufen nun, mehr noch durch ihren Widerstreit als durch ihre Beziehung auf dasselbe Object, die Einbildungskraft zu ihrem bekannten Geschäfte, die einzelen Sinnen- auch Verstandesvorstellungen über denselben Gegenstand zu sammeln und, so viel möglich, zu einer ganzen Vorstellung zu verbinden, das gebildete Ganze abermahls dem Anschauungsvermögen vorzuhalten und als ein Ganzes zum Bewußtseyn zu bringen. Sie kann aber jenen Gedanken des Seyns und diesen des Nichtseyns über denselben Zustand nicht zu einer Total-Vorstellung vereinigen, sondern kann keine engere Verbindung unter ihnen stiften, als daß sie beyde durch das allgemeine Band der Reihe in der einen Zeit an einander knüpfet *): daß sie nähmlich durch Hülfe der Vorstellung

*) Alle einzelen Acte unsers Geistes sind, so viel wir es bemerken können, durch Intervalle, wenngleich durch noch so kleine, von einander getrennt. In jedem Intervall wird der eben vollbrachte Act von der Einbildungskraft gleich aufgenommen, und schematisirt (wo dieses nothwendig ist, damit sie ihn

Zeit das gedachte Seyn und das gedachte Nichtseyn als zu verschiedenen Zeiten Statt findend, und zwar das Seyn, weil sie diesen Gedanken erst auffasset, als in der frühern Zeit seyend vorstellt, und so beydes dem Anschauungsvermögen abermahls verhält und zum Bewußtseyn bringt. Der Verstand, der den Inhalt dieses, wie überhaupt eines jeden Bewußtseyns, wieder denken muß, denkt nun den Zustand als einen vorübergegangenen, und thut auch das mit Nothwendigkeit.

Dieses Alles geschieht gleichsam in einem Augenblick: ich nehme den Zustand wahr, und muß denken, daß er dasey; — ich nehme ihn gleich darauf nicht mehr wahr, und muß denken, daß er nicht dasey; — die Einbildungskraft stellt ihn deswegen vor als in einer frühern Zeit daseyend und als in der gegenwärtigen nicht daseyend, und ich muß nun denken, daß er vorübergegangen sey. Und was der Verstand denkt, muß die Vernunft halten, weil die Reflexion fehlt. — Ein Ich ist noch nicht gedacht.

Auf dem Punkt, wo der Zustand als ein vorüber-

---

vorstellen könne), und in Verbindung mit ihrer Vorstellung Zeit dem Anschauungsvermögen dargestellt, und so zum Bewußtseyn gebracht. Da nun die Einbildungskraft auch auf die Verbindung aller ausgeht, bezieht sie auch alle einzelen Acte auf einander, und knüpfet sie alle wenigstens durch das allgemeine Band der Reihe in der einen Zeit. [Die Vorstellung Zeit, die Form, in welcher sie die Theile des Ganzen einzeln vorstellt und verbindet, bildet sie selber dafür oder bringt sie mit.] Weil sie nun allemahl das von ihr gebildete Ganze dem Anschauungsvermögen auch als ein Ganzes darstellt, so schauen wir am Ende jedes Ganze an als in der Zeit geordnet.

gegangener gedacht wird, sind wir jetzt angekommen; wir haben auch gesehen, daß der Verstand mit Nothwendigkeit zu diesem Gedanken hingehe, und das, ehe noch ein Ich gedacht wird. Entsteht nun hier die Vorstellung des Ich, und zwar durch den Gedanken, daß der Zustand vorübergegangen sey? Im Wege der Beobachtung entdecken wir hier ihre Entstehung nicht mit Gewißheit; aber wir können sie als eine nothwendige beweisen. Wir können beweisen, daß der Verstand, weil er den Zustand als einen vorübergegangenen denken muß, auch einen selbstständigen Träger desselben, d. i. eine Substanz die ihn habe, denken, und diese allem, was wir als Object finden, entgegensetzen müsse; also, daß hier gerade die Vorstellung des Ich vom Verstande gebildet werden müsse, welche sich überall dem Bewußtseyn gibt, wo eine Vorstellung des Ich im Bewußtseyn erscheint. Und die Vernunft muß, solange die Reflexion fehlt, diese Substanz (das Ich) sofort auch für wirklich halten. — Der Beweis:

Weil der Verstand den Verhältnißgedanken denken muß: daß der Zustand vorübergegangen sey oder aufgehört habe; so muß er auch denken, daß eine Veränderung vorgegangen. Dieses leuchtet ein auf folgende Weise. Ein Aufhören vor sich allein kann der Verstand nicht denken: denn er kann (seiner Natur nach) unmittelbar nur ein Seyn denken, folglich nur ein Gebliebenseyn und ein Andersgewordenseyn: was aber aufgehört hat, das ist weder geblieben wie es war, noch ist es anders geworden. Wo er also, wie hier, ein Aufhören zu denken hat, da muß er entweder den Gedanken eines Gebliebenseyns oder eines Andersgewordenseyns oder alle beyde herzu ziehen, und sich dadurch den Gedanken des Aufhörens vermitteln, d. h. er muß ihn

hieraus in der Form einer Folge hervorbringen und verstehen; und er kann das auf keine andere Weise. Aus Gebliebenseyn kann nimmer Aufhören als Resultat hervorgehen: es muß daher als Folge eines Andersgewordenseyns, und also als Folge einer Veränderung gedacht werden, nähmlich so: daß etwas Anderes das Aufgehörte als einen Zustand hatte, und diesen Zustand ablegte. Der Verstand muß also, wie gesagt, hier denken, daß eine Veränderung vorgegangen, und zwar so: daß etwas Anderes den nun vorübergegangenen Zustand als einen eigentlich so genannten Zustand gehabt *), und diesen Zustand nun abgelegt habe. Das Andere, was sich geändert hat, muß er also auch als seyend denken (denn was gar nicht ist, kann auch nicht auf eine veränderte Weise seyn), und zwar als ein Beharrliches (denn jede Veränderung ist nur denkbar unter Voraussetzung eines Bleibenden oder Unveränderlichen), und als Träger des nun abgelegten Zustandes, — mithin als Substanz. Der Verstand muß demnach denken — und weil die Reflexion fehlt, muß die Vernunft halten, was er denkt —, daß eine Substanz sey, die den nun vorübergegangenen Zustand trug (ihn hatte), während er da war. Welches soll er aber als diese Substanz denken? Kein Gegebenes kann sie seyn: denn das einzige Gegebene ist das Object, dessen Anschauung den uns bewußten Zustand entweder ausmacht oder ihn doch

*) Hier muß der bisher besprochene Zustand als ein eigentlich so genannter Zustand gedacht werden, zum Unterschiede von Substanz und Eigenschaft: bis hierher hatten wir ihn bloß nach der gewöhnlichen Redensart so genannt, ohne ihn noch im Wege der Untersuchung als solchen gefunden zu haben.

begleitet (Sieh' die vorläufige Bemerkung zu Anfange dies. §phen); mit diesem erscheint aber der Zustand im Bewußtseyn im Gegensatze, er kann daher nicht als ihm anhangend gedacht werden. Ist z. B. der Zustand meine Thätigkeit überhaupt: so erscheint diese als hingerichtet auf das Object, entweder es zu beschauen oder zu begehren oder zu verabscheuen; ist er meine Anschauung: so erscheint diese als unmittelbare Wirkung auf das Object; ist er meine Affection: so finde ich diese als ein vermittelst einer Wirkung auf das Object, nähmlich vermittelst der Anschauung desselben, erzeugtes Leiden. So erscheint jeder mir bewußte (innere) Zustand dem Objecte entgegengesetzt. Es muß daher die Substanz, welche als den mir bewußten Zustand habend oder als dessen Träger vom Verstande gedacht und von der Vernunft gehalten werden muß, als eine von dem Zustande selbst und von dem Objecte verschiedene, und diesem, wie der Zustand selbst, entgegengesetzte Substanz gedacht und gehalten werden, ungeachtet uns diese Substanz durch keinen Sinn gegeben ist. Es ist also der Begriff von einer dem Objecte entgegengesetzten, übersinnlichen, den mir bewußten Zustand habenden Substanz ein dem Verstande nothwendiger Begriff, und das darin Begriffene der Vernunft eine nothwendige Wirklichkeit, wenigstens vor der Reflexion. — Die Vorstellung des Ich und deren Realität, im Gegensatze zu allen Objecten d. i. zum Nicht-Ich, und zwar gerade die Vorstellung, welche sich überall dem Bewußtseyn gibt, wo eine Vorstellung des Ich dem Bewußtsern erscheint.

Jetzt ist bewiesen, daß die uns bewußte Vorstellung des Ich mit Nothwendigkeit entstehe; und es ist die Weise, wie sie entsteht, und hierin die Nothwendigkeit der Entstehung

selbst vorgelegt. Sie wird gebildet vom Verstande, und dieser wird zunächst dazu genöthigt durch seinen frühern Gedanken des Vorübergegangenseyns, welcher mit allen (innern) Zuständen verbunden im Bewußtseyn erscheint; und die Vernunft realisirt sie, wie der Verstand sie bildet, und thut das ebenfalls mit Nothwendigkeit, weil die Reflexion fehlt. — Diese gleich mit bemerkte der Vernunft nothwendige Realisirung dieser Vorstellung soll und kann hier aber noch keines Weges als der Beweis gelten, daß diese vom Verstande gebildete Vorstellung eine der Vernunft nothwendige Realität habe: denn es ist hierin bloß gesagt: wie die Vernunft sich ohne Reflexion gegen diesen Gedanken des Verstandes verhält, und ihrer Natur nach sich dagegen verhalten muß. Um aber diesen Beweis zu liefern, wie unser Zweck ihn erfordert, muß gezeigt werden, daß die reflectirende und prüfende Vernunft noch dasselbe darüber halten müsse, was sie vor der Reflexion darüber hielt; d. h. daß die Vernunft bey jener vorläufigen, der Reflexion überall vorhergehenden Realisirung des vom Verstande ihr dargebothenen Begriffes nach eingetretener Reflexion und angestellter Untersuchung noch beharren müsse. Es muß demnach gezeigt werden, daß die Vernunft ihre vor der Reflexion gegebene Entscheidung für die Wirklichkeit des Inhaltes dieses Begriffes in der Reflexion nicht widerrufen könne, ohne den zureichenden Grund für eine ihr nothwendige Wirklichkeit, welche diese auch sey, aufgeben zu müssen. [In dieser §. 45 angegebenen und §. 48 wiederholten zweyten Weise, etwas als der reflectirenden Vernunft nothwendig wirklich zu beweisen, muß hier der Beweis geliefert werden, weil die Vorstellung des Ich, worüber der Beweis geführt werden soll,

vom Verstande und nicht von der Vernunft gebildet ist.] — Diesen Beweis jetzt.

§. 50.

Solange die Vernunft die Vorstellung des Ich, welche der Verstand bildet, bestehen läßt; oder wovon dieses abhängt: solange sie hält, daß der Zustand wirklich vorübergegangen sey, und daß dieses durch eine Veränderung geschehen, was der Verstand denkt: muß sie auch halten, was er ferner denkt: daß eine wirkliche beharrliche Substanz sey, die sich änderte — die nähmlich den Zustand hatte, und ihn ablegte. Denn nur unter Voraussetzung einer solchen Substanz ist es dem Verstande nach seinen Gesetzen möglich zu denken, daß eine Veränderung vorging: es ist also auch der Vernunft unter der Bedingung dieser Voraussetzung allein möglich zu halten, daß diese Veränderung wirklich sey. Was dem Verstande nach seinen Gesetzen zu denken unmöglich ist, das ist auch der Vernunft unmöglich für wirklich zu halten. Und sehen wir es mit der Vernunft unmittelbar an: Wie kann noch ein zureichender wirklicher Grund bleiben von einer wirklichen Veränderung, wenn ein wirkliches Etwas das sich ändere, dieser unmittelbarste, durch nichts zu ersetzende Grund der Veränderung, wozu sich jeder andere Grund nur als ein entfernterer verhalten kann, ausgeschlossen wird? . . . Und hält die Vernunft erst, daß eine wirkliche beharrliche Substanz sey, die den Zustand hatte und ihn dann ablegte: so muß sie, folgsam dem Denken des Verstandes, auch ferner halten, daß kein durch die Sinne Gegebenes diese Substanz sey; sondern daß sie ein Uebersinnliches sey; weil das einzige durch die Sinne Gegebene, das dafür angesehen werden könnte, das Object

des Zustandes ist, und weil mit diesem nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in uns der (innere) Zustand in Gegensatz steht, und es daher vom Verstande nicht ohne Widerspruch als Träger des Zustandes gedacht, und folglich von der Vernunft auch nicht als Träger desselben gehalten werden kann. Und endlich muß die Vernunft dann auch halten, daß diese Substanz dem Objecte entgegengesetzt sey; weil sie den Zustand tragen muß, und daher nicht anders als in demselben Verhältnisse zum Objecte, wie dieser, vom Verstande gedacht und von ihr gehalten werden kann. Die Vernunft muß demnach die Vorstellung des Ich ihrem ganzen Inhalte nach, wie der Verstand sie dachte, auch in der Reflexion für wirklich halten, solange sie hält, was der Verstand denkt: daß der Zustand wirklich vorübergegangen, und daß dieses Folge einer vorgegangenen Veränderung sey.

Aber muß die reflectirende Vernunft halten, daß der Zustand wirklich vorübergegangen, und daß dieses vermittelst einer Statt gehabten Veränderung geschehen; und ist sie sonach genöthigt die Vorstellung des Ich, welche der Verstand bildet, vorläufig als eine nothwendige Verstandesvorstellung zuzulassen? oder kann sie das Vorübergegangenseyn, oder doch die Dazwischenkunft einer Veränderung bezweifeln; und so dem Verstande die Nothwendigkeit seiner Vorstellung des Ich bestreiten? Von der Beantwortung dieser Fragen hängt die Vollendung und Haltung des gegenwärtigen Beweises ab. Zur Entscheidung derselben muß untersucht werden: ob der Verstand nicht vielleicht schon ohne Nothwendigkeit den Zustand als vorübergegangen und dieses als durch eine Veränderung geschehen denke; und sollte sich das auch

nicht finden: ob es der Vernunft nicht doch möglich sey, das Vorübergegangenseyn oder wenigstens die Dazwischenkunft einer Veränderung für nicht wirklich zu halten.

Daß der Verstand den Zustand nicht als vorübergegangen denken könne, als nur vermittelst des Gedanken, daß die angegebene Veränderung vorgegangen sey; das ist im vorig. §. aus der Natur des Verstandes ausführlich nachgewiesen, und kann ferner nicht bezweifelt werden. Es kommt also von Seiten des Verstandes einzig noch darauf an, ob er ihn nicht vielleicht ohne Nothwendigkeit als vorübergegangen denke. Und hierüber ist aus dem vorig. §. offenbar, daß er ihn so denken müsse, weil er von der Einbildungskraft als in der frühern Zeit daseyend und als in der gegenwärtigen Zeit nicht daseyend dem Bewußtseyn dargestellt wird; und die Einbildungskraft stellt ihn so dar, weil der Verstand ihn vorher schon so gedacht hat, nähmlich einmahl als daseyend und dann auch als nicht daseyend. Es kommt also zur Entscheidung über die Nothwendigkeit, womit der Verstand ihn jetzt als vorübergegangen denke, alles darauf an: ob er ihn aus absoluter, und nicht vielleicht aus bloß scheinbarer oder doch auf irgend eine Weise zu umgehender Nothwendigkeit als daseyend und dann als nicht daseyend gedacht habe. (Daß beyde Gedanken gleich, wie der Verstand sie denkt, von der Einbildungskraft mit absoluter Nothwendigkeit, und ohne daß wir es verhindern können, aufgefasset, in der Zeit geordnet, und so dem Bewußtseyn wieder dargestellt werden, das bezeugt auf unbezweifelbare Weise das unmittelbare Bewußtseyn dieser Sache in uns.) Es entstehen demnach über das Denken des Verstandes diese beyden Fragen:

1. Hat der Verstand mit absoluter und unumgänglicher Nothwendigkeit den Zustand als daseyend gedacht?
2. Hat er mit absoluter und unumgänglicher Nothwendigkeit den Zustand als nicht daseyend gedacht?

Und über das nothwendige Verhalten der reflectirenden Vernunft kommt die Frage hinzu:

3. Kann die Vernunft, wenn der Verstand auch beydes mit absoluter und unvermeidlicher Nothwendigkeit dachte, nicht vielleicht doch noch umhin, für wirklich zu halten, was der Verstand in jenen beyden Gedanken dachte; und so, was er in dem daraus mit Nothwendigkeit erfolgten des Vorübergegangenseyns nun denkt? oder wenn sie das auch nicht kann: ist es ihr nicht wenigstens möglich anzunehmen, daß der Zustand ohne Dazwischenkunft einer Veränderung vorübergegangen sey?

Die Antwort auf die erste Hälfte der 3ten Frage wird am kürzesten und auch am ordentlichsten jeder Antwort auf die beyden ersten Fragen gleich beygefügt.

Ueber 1. Wir schaueten den Zustand sinnlich an, und wußten ihn durch diese Anschauung d. i. unmittelbar (Sieh' den vorig. §.): was wir aber mit unmittelbarem Bewußtseyn eben jetzt wissen, das muß der Verstand mit einer unmittelbaren und daher uns unvermeidlichen absoluten Nothwendigkeit durch seinen Begriff der Realität denken, d. h. er muß es als seyend denken; wir können uns dieser seiner Nothwendigkeit in jedem vorkommenden Falle, auch in diesem, klar bewußt werden. Die absolute Nothwendigkeit des Verstandes zu diesem Gedanken, und die Unmöglichkeit ihr auszuweichen, da sie eine unmittelbare ist, ist also der Vernunft

unbezweifelbar. Der Vernunft unbezweifelbar? Woher weiß ich denn von jener Nothwendigkeit und von dieser Unmöglichkeit? Doch nur dadurch, daß ich mir derselben unmittelbar bewußt bin; und das unmittelbare Bewußtseyn hat nur da eine der Vernunft nothwendige Zuverlässigkeit, wo es über eine Sache in mir spricht: ist denn jene Nothwendigkeit und diese Unmöglichkeit eine Sache in mir? Sie sind das beyde: denn mit beyden verbindet sich die Vorstellung des Ich. Zwar weiß ich auch dieses wieder nur durch ein neues unmittelbares Bewußtseyn: aber nach §. 36 ist das Sache in mir, womit sich nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns die Vorstellung des Ich verbindet, und es gibt keine andere Sachen in mir; hierüber ist also in jenem §. der Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns mit Nothwendigkeit als zuverlässig angenommen. Es ist also ausgemacht, daß die Vernunft halten müsse, der Verstand denke mit unvermeidlicher absoluter Nothwendigkeit den Zustand als daseyend. Muß sie aber auch halten, daß er wirklich dasey, wie sie das vor der Reflexion, folgsam dem Denken des Verstandes, sofort hielt? Der Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns über eine Sache in mir ist nach §. 36 der Vernunft nothwendig zuverlässig; d. h. was der Verstand diesem Ausspruche zufolge über eine solche Sache — über ihr Daseyn und über ihre Beschaffenheit — denken muß, das muß die Vernunft mit absoluter Nothwendigkeit so halten, wie er es denkt. Also . . . Aber der auf diesem Punkte, worauf Alles erst anfängt, uns bewußte Zustand ist ja keine Sache in uns, oder w. d. i. ist ja kein innerer Zustand; denn der Gedanke „daß er vorübergegangen sey", und folglich auch die Verbindung der Vorstellung des Ich mit ihm, erfolgt erst später. Das ist freylich wahr! aber jener später folgende

Gedanke und die Erscheinung des Zustandes als eines vorübergegangenen in demselben setzen diesen frühern Gedanken und den hierin gedachten Zustand nothwendig voraus, und sind dadurch sogar bedingt, wie das im vorigen §., wo ihre Folge und Verbindung vorgelegt ist, klar vor Augen liegt. Der hier gedachte Zustand wird also zwar später als ein Zustand des Ich oder als ein innerer gefunden; er war das aber vorher schon, nur wurde er noch nicht so vorgestellt und gewußt — was sehr wohl möglich und sogar nothwendig ist. Muß ja jedes Ding das, als was es gefunden wird, schon seyn, ehe es als solches gefunden werden kann. Wirklich sind auch diejenigen Zustände, womit es diese Bewandtniß hat, und keine andere es, worüber wir den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseyns in §. 36. als zuverlässig annehmen mußten, denn außer diesen gibt es keine Zustände oder Sachen in uns. Die Vernunft muß demnach bey ihrem vor der Reflexion angefangenen Halten, daß der Zustand wirklich dasey, wie der Verstand dachte, in der Reflexion unverändert beharren.

Ueber 2. Ungeachtet ich strebte den Zustand ferner wahrzunehmen, und ungeachtet meine subjective Fähigkeit für diese Wahrnehmung ungeändert geblieben war, konnte ich ihn doch nicht ferner wahrnehmen: hierdurch wurde der Verstand bestimmet zu denken, daß er nicht dasey; und wie es mir vorkam, wurde er im eigentlichen Sinne dazu genöthigt (Sieh' den vorigen §.). Wie es mir vorkam: denn eine Nöthigung des Verstandes unmittelbar zu diesem Gedanken finde ich, wenn ich mich genau erforsche, im unmittelbaren Bewußtseyn nicht vor. Ich (die Vernunft) kann daher noch wohl zweifeln, ob ich (der Verstand) zu diesem Gedanken wirklich genöthigt sey. Aber was zu denken bin ich denn un-

mittelbar genöthigt? Alle Nothwendigkeit zu denken, die ich etwa habe, muß im unmittelbaren Bewußtseyn gefunden werden: was ist in diesem gegeben? Ich bin mir meines Strebens und zugleich auch meiner Unmöglichkeit, den Zustand ferner wahrzunehmen, unmittelbar bewußt; und ich finde nicht, daß mit meiner subjectiven Fähigkeit zu dieser Wahrnehmung eine Veränderung vorgegangen wäre; weswegen der Verstand denn auch gleich wieder zu dem Urtheile überspringt: daß eine solche Veränderung nicht Statt gehabt. Was muß der Verstand denn zufolge dieses unmittelbaren Bewußtseyns mit unmittelbarer Nothwendigkeit denken? Nur dieses: daß jenes Streben und jene Unmöglichkeit (jenes Unvermögen) in mir *dasеyen*, und außer dem noch sein eigenes abermahliges voreilige Urtheil; und weil er diese nothwendigen Gedanken über mir unmittelbar bewußte Sachen in mir hat, so ist die Vernunft auch genöthigt zu halten, was er denkt, also insbesondere zu halten, daß jenes Streben und jene Unmöglichkeit *wirklich in mir seyen*. Hieraus entspringt aber der Vernunft ein zweytes nothwendiges Halten, nähmlich dieses: daß jene wirkliche Unmöglichkeit auch einen *zureichenden wirklichen Grund habe*; und durch die Verbindung des Bewußtseyns dieser Unmöglichkeit mit dem Bewußtseyn des Strebens nach fernerer Wahrnehmung des Zustandes wird sie nachdrücklich aufgefordert, diesen Grund selbst zu fragen. Da nun der Verstand nach seinem Gesetze des Widerspruches diesen Grund entweder im Subjecte, oder im Objecte (im Zustande), oder in einem unbekannten Dritten denken muß; und da eine solche Wirkung eines Dritten zunächst als Wirkung auf das Subject oder auf das Object oder auf beyde gedacht werden müßte: so muß der Verstand, solange er urtheilt, daß mit dem Subjecte keine Veränderung

vorgegangen, diesen Grund im Objecte denken. Mit diesem muß eine Veränderung vorgegangen seyn, woher es nicht mehr wahrnehmbar ist — zu diesem Gedanken muß hier die Vernunft selbst ihn auffordern. Nicht wahrnehmbar seyn heißt aber dem Verstande nicht daseyn: er übersetzt dies daher: das Object (der Zustand) ist nicht da. Der Verstand hat also, solange er jene Voraussetzung meiner unverändert gebliebenen subjectiven Fähigkeit macht, wirklich eine in seiner Natur gegründete, wenngleich bloß mittelbare, absolute Nothwendigkeit zu denken, daß der Zustand nicht dasey. Ich sage: eine in seiner Natur gegründete Nothwendigkeit: denn daß nicht wahrnehmbar seyn ihm gilt für nicht daseyn, was eine immer noch erforderliche Bedingung zu diesem Gedanken ist, das ist in seiner Natur gegründet. — Muß nun die Vernunft auch halten, was der Verstand hier denkt? Sofern dieser Gedanke bloß aus einer Beschränktheit der Natur des Verstandes entspringt, muß sie das offenbar nicht. Die Vernunft kennet auch ein nicht sinnlich wahrnehmbares Seyn: darum mußte sie auch bloß fordern zu denken, es sey eine Veränderung vorgegangen mit dem Zustande, und dadurch sey er der sinnlichen Wahrnehmung entzogen. Dieses muß sie aber wenigstens halten, eben weil sie selber fordern mußte, dieses zum wenigsten zu denken; jedoch nur unter der Bedingung, unter welcher sie jene Forderung machen mußte: „solange der Verstand voreilig urtheilt und sie annimmt, daß mit meiner subjectiven Fähigkeit, den Zustand wahrzunehmen, keine Veränderung vorgegangen sey."

Was muß denn die prüfende Vernunft über dieses voreilige Urtheil des Verstandes halten? . . Ihrer Natur nach müßte sie es bezweifeln, gerade wie jenes, worin er dachte,

daß der (innere) Zustand nicht dasey, weil er nicht mehr wahrzunehmen war: um aber die Wirklichkeit des Ich noch bezweifeln zu können, muß sie hier dem Urtheile des Verstandes vollkommen beystimmen. Denn annehmen, daß das wahrnehmende Subject sich wirklich verändert habe, heißt ein wirkliches Subject das wahrnehme (ein Ich, wie der Verstand es denkt) zulassen. Will man also hier einerseits noch fortfahren an der Wirklichkeit des vom Verstande gedachten Ich zu zweifeln; und will man doch andererseits nicht annehmen — wiewohl das wenigstens die Analogie erforderte —, daß der Grund der Unmöglichkeit, den Zustand ferner wahrzunehmen, in einem Nichtdaseyn des Zustandes, was der Verstand denkt, vorhanden sey: so muß die Vernunft diesen Grund doch wenigstens in einer vorgegangenen Veränderung desselben setzen; und muß sonach denken und halten, der Zustand sey, wenn vielleicht auch selber (an sich) geblieben, doch als wahrnehmbarer Zustand vorübergegangen. *)

Was wird aber bey diesem der Vernunft möglichen Gedanken „daß der Zustand selber vielleicht nicht aufgehört sondern sich bloß verändert habe" mit dem zu Anfange dieses §phen gegebenen Beweise für die der reflectirenden Vernunft nothwendige Wirklichkeit des Ich? war doch dieser Beweis auch gebunden an den zweyten Gedanken des Verstandes „daß der Zustand nicht dasey," und an den aus beyden entspringenden dritten „daß der Zustand vorübergegangen" und „daß dieses durch eine Veränderung ge-

*) Weil die Vernunft hier also immer noch eine wirklich vorgegangene Veränderung zulassen muß, so muß sie auch eine wirkliche Zeit annehmen.

schoben" — woran (an welche Veränderung) sich dann der ganze Beweis knüpfte. — — Es bleibt dabey Alles ungeändert. Zwar kann der Verstand nach seiner Natur das, was sich ändert und nach einer Veränderung noch ist, nicht als einen Zustand denken, sondern er muß es als ein Beharrliches denken, das von einem Zustande in einen andern übergehe, und selbst Träger verschiedener Zustände sey, mithin Substanz sey: der so genannte (innere) Zustand ist also, wenn diese Idee der Vernunft Platz greifen soll, dem Verstande kein eigentlich so genannter Zustand sondern eine beharrliche Substanz; und die Vernunft selbst erfordert hier dieses Denken des Verstandes, indem sie in jener Idee annimmt, daß der Zustand selber geblieben sey: — aber die einander folgenden Beschaffenheiten des Zustandes, wodurch er erst wahrnehmbar ist und hernach nicht mehr wahrnehmbar ist, sind seine Zustände, d. i. die Zustände dieser unbekannten Substanz; und von diesen ist nun — auch nach jener Idee der Vernunft — der Zustand der Wahrnehmbarkeit vorübergegangen, und zwar durch eine Veränderung des Urzustandes, der hier als Substanz gedacht und angenommen wird. Es muß also hier wieder, wie in dem obigen Beweise zu Anfange dieses §phen angenommen ward, ein vorübergegangener Zustand gedacht und gehalten werden, und eine Veränderung wodurch er vorübergegangen, und sonach ein sich änderndes Etwas: mithin ist wieder der vorige Weg des Beweises geöffnet. Nur ist die beharrliche Substanz, die sich ändert, hier das, was wir sonst Zustand nannten. Wir haben aber an dieser Substanz noch, gerade wie vorher, einen übersinnlichen Träger des (wahrnehmbaren) Zustandes; und dieser Träger ist auch

noch, wie der (wahrnehmbare) Zustand selbst, dem Objecte dieses Zustandes entgegengesetzt — also wieder das vorige Ich, und zwar als ein der Vernunft nothwendiges Wirkliche. — — —. Wird hier aber nicht das Ich so vielfach, als unsere Zustände sind? Wir wissen nur von einer Vielheit sinnlich wahrnehmbarer Zustände in uns, und nicht auch von einer Vielheit nicht sinnlich wahrnehmbarer. So wie also in dem Falle, wo der Verstand in seinem Gange ungestört fort dachte, ohne zu einer Bequemung nach der jetzt berücksichtigten Idee der Vernunft von einem nicht sinnlich wahrnehmbaren Seyn genöthigt zu werden, die Substanz Ich in unserm Denken sich nicht vervielfachte, weil der Verstand sie in seiner Vorstellung jedesmahl ohne alle Verschiedenheit auf dieselbe Weise gab: so kann sie sich auch in diesem Falle nicht vervielfachen, weil auch hier der Verstand sie jedesmahl ohne alle Verschiedenheit auf dieselbe Weise gibt.

Ueber 3. Der erste Theil der 3ten Frage ist in den beyden vorigen mit beantwortet, aber der zweyte Theil „ob es der reflectirenden Vernunft nicht wenigstens möglich sey anzunehmen, daß der Zustand ohne Dazwischenkunft einer Veränderung vorübergegangen sey" — ist noch unbeantwortet. Aus der Antwort auf die 2te Frage könnte es scheinen, alswenn diese Frage jetzt ausfiele: denn wie soll die Vernunft über die Weise des Vorübergehens eines innern Zustandes noch denken und annehmen können, wenn sie gar kein Vorübergehen desselben annimmt? so könnte man hier irrig urtheilen. In der Beantwortung der 2ten Frage hat sich aber nicht gefunden, daß die reflectirende Vernunft das vom Verstande gedachte Vorübergehen des Zustandes als nicht wirklich halten müsse; sondern nur,

daß sie nicht unumgänglich genöthigt sey es für wirklich zu halten, weil sie auch aus einer bloßen Veränderung, die mit dem Zustande vorgegangen, die Unmöglichkeit ihn ferner wahrzunehmen begreifen konnte. Es bleibt also noch möglich, daß er wirklich vorübergegangen sey, was der Verstand denkt; und in der Annahme dieses immer noch möglichen Falles muß, zur Vollendung des zu Anfange dieses §phen geführten Beweises für die der reflectirenden Vernunft nothwendige Wirklichkeit des Ich, die Frage gemacht werden: „ob die Vernunft da nicht wenigstens annehmen könne, daß er ohne Dazwischenkunft einer Veränderung vorübergegangen sey"; denn daß der Zustand vermittelst einer Veränderung aufgehört habe, war die eigentliche Grundlage jenes Beweises. Hierüber Folgendes.

Der Verstand kann, wie im vorig. §. gezeigt worden, kein Vorübergehen oder Aufhören denken, als nur vermittelst der Veränderung eines Bleibenden. Dieses sein Unvermögen ist aber, wie an jener Stelle ebenfalls vorgekommen, nicht daher, weil ein solches Denken wider seine Natur wäre (wel es den Gesetzen seines Denkens widerspräche), sondern daher, weil es über seine Natur ist: die Idee eines solchen Aufhörens und das Fürwirklichannehmen desselben bleibt also der Vernunft noch möglich — die Antwort auf diese Frage!

Und was wird, wenn diese Hypothese angenommen wird, mit dem obigen Beweise der Wirklichkeit des Ich? Jener Beweis besteht dann nicht mehr; selbst die Vorstellung des Ich, welche der Verstand bildete, kommt dann nicht zu Stande, weil der Faden seines Denkens früher abgeschnitten wird, als sie entstehen kann; und weil er auch nicht, wie vorher unter Nr. 2. durch eine anderweitig anzunehmende Ver-

änderung wieder angeknüpft wird: aber die Vernunft, welche hier einschreitet, muß in diesem Falle selbst eine Vorstellung des Ich bilden und realisiren, und zwar nach allen Hauptbestimmungen dieselbe, welche sonst der ungestört wirkende Verstand bilden, und die ihm folgsame Vernunft realisiren mußte. Diese Nothwendigkeit der Vernunft offenbart sich auf folgende Weise. Wenn ein absolutes Aufhören gesetzt wird *), so muß gedacht und angenommen werden, daß das Aufhörende Substanz sey: denn wo ein Zustand aufhört, da setzt das Aufhören nothwendig eine Veränderung der den Zustand tragenden Substanz voraus, und zwar so nothwendig, daß der Zustand als bestehend gedacht und gehalten werden muß, solange die Substanz, sein Träger, nicht in einen andern Zustand übergegangen ist, d. h. sich nicht verändert hat. Aber auch eine aufhörende Substanz kann den Grund ihres bisherigen Daseyns nicht in sich selber haben, sondern sie muß ihn in einer andern Substanz haben: ihr Aufhören wäre sonst unmöglich (zur völligern Einsicht der Nothwendigkeit der Vernunft so zu denken und zu halten kann, wer es bedarf, den tiefer unten folgend. §. 62 nachlesen.) Und dieser Grund kann in der andern Substanz nicht ruhend, wie der Grund einer Eigenschaft, sondern muß thätig gedacht werden: folglich muß in der andern Substanz eine wirkende Kraft, oder auch sie selbst muß als wirkende Kraft und in ihrer Aeußerung als Ursache, und die durch sie begründete als

*) Sobald die Vernunft ein absolutes Aufhören als wirklich setzt, muß sie wieder eine wirkliche Zeit annehmen: denn Seyn und Nichtseyn derselben Sache können nach dem Gesetze des Widerspruches nicht anders, als nach einander, vom Verstande gedacht, mithin auch nicht anders von der Vernunft für wirklich gehalten werden. —

Wirkung gedacht und angenommen werden. Es müssen demnach, wenn diese Hypothese der Vernunft Platz greifen soll, alle unsere innern Zustände als Wirkungen jener unbekannten, von der Vernunft aber mit Nothwendigkeit für wirklich zu haltenden Substanz, und diese Substanz als ihre Ursache gehalten werden *) — die erste und zwar die Grundbestimmung des Ich, was die Vernunft hier denken muß. Ueber dies muß die hier von der Vernunft mit Nothwendigkeit für wirklich zu haltende Substanz auch als eine den Objecten (den Gegenständen unserer innern Zustände) entgegengesetzte, und als eine übersinnliche gedacht und gehalten werden; gerade wie der sich selbst überlassene Verstand seine Substanz Ich denken mußte. Als eine den Objecten entgegengesetzte: weil die innern Zustände Wirkungen dieser Substanz sind, und weil deswegen diese Substanz im selbigen Verhältniß zu den Objecten stehen muß

*) Man wolle hieraus noch nicht folgern, daß also unsere innern Zustände in der Zeit werden oder anfangen — eine Nebenvorstellung, welche der gewöhnliche Sprachgebrauch mit dem Begriff Wirkung verknüpft: sondern die Begriffe Ursache und Wirkung sind hier, wie aus dem Gesagten genug erhellet, in ihrer allgemeinen philosophischen Bedeutung genommen, welche ich auch §. 30. Anmerk. 2. Nr. 3. in der Erklärung von Ursache und Wirkung angegeben habe, nähmlich in der, wornach man unter Ursache jeden Grund versteht, welcher thätig und folglich wirkend gedacht werden muß, und sonach ein jedes Ding, was ein anderes von ihm verschiedenes d. i. in die Vorstellung seiner noch nicht eingeschlossenes hervorbringt, ohne alle Rücksicht darauf, ob dieses Hervorbringen in der Zeit geschehe, und ob also das Hervorgebrachte (die Wirkung) einmahl nicht gewesen sey und anfange.

als die innern Zustände; weil diese aber jedesmahl mehr oder weniger als Wirkungen auf die Objecte, und folglich den Objecten entgegengesetzt, im unmittelbaren Bewußtseyn erscheinen, mithin auch so gedacht und gehalten werden müssen; als eine überſinnliche: weil sie nicht wahrgenommen, sondern unmittelbar von der Vernunft gesetzt wird. Ueberhaupt muß also die Vernunft, wenn sie diese Hypothese setzt, den Begriff einer Substanz bilden und als real annehmen, die Ursache aller unserer innern Zustände ist, allen Objecten entgegengesetzt und überſinnlich ist. Eine Vorstellung, die das in unserm Bewußtseyn gegebene Ich eben so wahr zeichnet, als die vom Verstande gebildete Vorstellung desselben, und die sich nur darin von dieser unterscheidet, daß sie die Substanz Ich nicht auch als Träger der innern Zustände vorstellt: dafür zeigt sie dieselbe aber als die Urſache dieser Zustände, und druckt dadurch die in jener Vorstellung bezeichnete Abhängigkeit derselben von dem Ich noch vollkommen aus. —

Es ist also gewiß, daß der im vorig. §. geführte Beweis für die Wirklichkeit des Ich auch für die prüfende Vernunft absolute Nöthigung habe; weil jeder mögliche Versuch, diese Nöthigung aufzuheben, sie in anderer Weise wieder hervorbringt. Doch kann dieses vielleicht dadurch noch in ein helleres Licht gesetzt werden, wenn wir den geführten Beweis von seinem Ursprunge aus (den Inhalt des vorig. §phen), und die angestellte Prüfung desselben (den Inhalt dieſ. §phen) nach allen Hauptmomenten noch einmahl überſehen, und in dieser Ueberſicht bemerken, wie die Vernunft gerade alle mögliche Wege, den auf das Denken des Verstandes gegründeten Beweis zu entkräften, versucht, und doch am Ende immer mit unumgänglicher Nothwendigkeit dasselbe Ich

für wirklich gehalten habe. Darüber dieſes. — Der (innere) Zuſtand wird wahrgenommen: deswegen muß der Verſtand denken und die Vernunft halten, daß er daſey. Gleich darauf wird er nicht mehr wahrgenommen: dadurch wird der Verſtand genöthigt erſt zu denken, daß er nicht daſey; und dann — wo jener Gedanke des Daſeyns mit dieſem des Nichtdaſeyns in Einem Bewußtſeyn erſcheint —, daß er vorübergegangen ſey und zwar vermittelſt der Veränderung eines Andern (Die Vernunft hält wieder, was er denkt, weil die Reflexion fehlt.) Hier muß der Verſtand die Vorſtellung des Ich bilden, und die nicht reflectirende Vernunft das von ihm gedachte Ich für wirklich halten. So weit ohne Reflexion! — jetzt die Prüfung in der Reflexion. — Auch die reflectirende Vernunft muß halten, daß der Zuſtand wirklich daſey, wenn er wahrgenommen wird: ſie muß aber nicht ſofort auch halten, daß er nicht wirklich daſey, wenn er nicht wahrgenommen wird, und ſonach, daß er vorübergegangen ſey, und daß dieſes vermittelſt der Veränderung eines Andern geſchehen; ſondern hier muß ſie von dreyen für ſie möglichen Fällen einen annehmen: entweder, daß er vorübergegangen ſey und zwar vermittelſt der Veränderung eines Andern, was der Verſtand denkt; oder, daß er vorübergegangen ſey ohne Dazwiſchenkunft einer Veränderung; oder, daß er gar nicht vorübergegangen ſondern geblieben ſey (mehrere, als dieſe drey Fälle kann der Verſtand nicht denken, weil der Gedanke Widerſpruch wäre; die Vernunft kann alſo auch nicht mehrere für möglich halten.) Nimmt die Vernunft den erſten Fall an: ſo iſt ſie abſolut genöthigt, dem im vorig. §. geführten Beweis für die Wirklichkeit des Ich in allen ſeinen Theilen beyzupflichten;

wie das zu Anfange dieses §phen ausführlich nachgewiesen. Nimmt sie den dritten Fall an: so kann sie diesen Beweis zwar, wie er dasteht, entkräften, muß ihn aber nach einem gemachten Umweg selbst wieder herstellen und sich ihm ergeben; wie das in dies. §. N. 2. gezeigt worden. Und nimmt sie endlich den zweyten Fall an: so wird dadurch nicht nur allein der geführte Beweis umgestoßen, sondern auch das Object des Beweises, die vom Verstande gebildete Vorstellung des Ich, aufgehoben; aber die Vernunft wird durch eben diese Annahme auch in die Nothwendigkeit versetzt, selbst eine Vorstellung des Ich zu bilden und zu realisiren, welche mit der vom Verstande gebildeten in allem Wesentlichen übereinstimmet, und der in unserm Bewußtseyn gegebenen eben so vollkommen entspricht, als diese; wie das ebenfalls in dem gegenwärtigen §. Nr. 3. bewiesen ist.

§. 51.

Eines also muß die reflectirende Vernunft für wirklich halten, entweder einen vom Verstande gedachten Träger oder eine von ihr selbst gedachte Ursache unserer innern Zustände; und ein jedes ist in unserm Bewußtseyn gegeben als Ich, darum nimmt sie in beyden Fällen die Wirklichkeit des Ich an — dieses ist das Resultat der bisherigen Untersuchung. Sobald aber die Vernunft das Ich in der einen Qualität — als Träger, oder als Ursache unserer innern Zustände — für wirklich annimmt, ist sie auch genöthigt in der andern Qualität, wenngleich in einem Falle mit einiger Modifikation, es für wirklich zu halten; und über dies noch zu halten, daß das Ich alle unsere innern Zustände in der Zeit anfange. Zwar entspringt ihr diese Nothwendigkeit nicht durch jene Annahme allein, aber durch Hülfe

der Wahrnehmung und Erinnerung. Zum Beweise dieser Behauptung Folgendes.

Wenn die reflectirende Vernunft den vom Verstande gedachten Träger unserer innern Zustände als wirklich annimmt: so muß sie eben deswegen die ganze Gedankenreihe des Verstandes, wovon die Vorstellung des Ich als eines solchen Trägers das Resultat ist, in alle ihren Theilen für wirklich halten. Folglich muß sie auch für wirklich halten, daß ein Etwas, das hernach vom Verstande als Träger unserer innern Zustände gedacht wird und als Ich im Bewußtseyn gegeben ist, sich verändere oder von einem Zustande in einen andern übergehe: denn durch die Vorstellung dieses Uebergehens ist die Vorstellung eines Trägers unserer innern Zustände, und durch die Wirklichkeit des vorgestellten Uebergehens ist die Wirklichkeit des vorgestellten Trägers bedingt. Und wenn sie dieses hält, muß sie aus demselben Grunde ferner halten, daß dieses Etwas (der vom Verstande gedachte Träger — das Ich) unaufhörlich übergehe von einem Zustande zum andern: denn die Vorstellung des Ich als eines Trägers unserer innern Zustände erneuet sich unaufhörlich in uns, wie das unmittelbare Bewußtseyn dieser Sache in uns bey jedem Schritte und Tritte von neuem bezeugt. Also muß die Vernunft, wenn sie die Verstandesvorstellung des Ich als real annimmt, auch annehmen, daß unsere innern Zustände nach einander seyen, mithin in der Zeit anfangen; folglich, daß sie eine, sie in der Zeit hervorbringende Ursache haben. Welche ist aber diese Ursache? Wir wissen durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns (durch Wahrnehmung), daß ein innerer Zustand ferner nicht wahrzunehmen sey, und daß heißt hier: daß er vorübergegan-

gen sey der aufgehört habe (wenigstens als wahrnehmbarer Zustand) und daß ein anderer (wahrnehmbarer) an seine Stelle getreten sey: wenn dem Gegenstande desselben die im unmittelbaren Bewußtseyn gegebene Thätigkeit — gar oft mit dem zu beschränkten Nahmen Aufmerksamkeit genannt — ganz entzogen ist und bleibt; — und wiederum wissen wir theils durch Wahrnehmung theils durch Erinnerung, daß er, wenn sonst keine Veränderung vorgegangen, wieder wahrgenommen werde d. h. wieder hergestellt werde: wenn die Thätigkeit dem Gegenstande desselben wieder zugewandt wird; und daß er überhaupt durch jede Veränderung der angewandten Thätigkeit verändert werde *).

*) Was wir durch Wahrnehmung oder w. d. i. durch unmittelbares Bewußtseyn über eine Sache in uns wissen, muß die reflectirende Vernunft nach §. 36 für wirklich halten: aber was wir nicht hierdurch allein, sondern zur Hälfte durch Erinnerung über eine Sache in uns wissen, das hat die reflectirende Vernunft nur in sofern für wirklich zu halten, als sie auch genöthigt ist der Erinnerung zu vertrauen. Und dieser muß sie hier in soweit, aber nicht weiter, vertrauen, als sie der Einbildungskraft vertrauen muß, wo diese eine Sinnenvorstellung über eine Sache in uns aufnimmt und fortsetzt, oder sie nach einer Zwischenzeit wieder hervorzieht. Muß sie denn dieser vertrauen? Wenn die Einbildungskraft die Sinnenvorstellung, ohne daß eine Unterbrechung Statt gehabt, aufnimmt und fortsetzt, und wenn auch das Bewußtseyn des Gegenstandes (hier: des innern Zustandes) durch diese Vorstellung als Ein ununterbrochener und unveränderter Act fortgedauert hat, was in solchem Falle wohl möglich ist, erst durch Hülfe des Sinnes und hernach durch Hülfe der Einbildungskraft: so muß sie das offenbar; eben weil Ein und derselbe Act des Bewußtseyns geblieben ist. [Strenge genommen findet hier nicht einmahl eine Erinnerung Statt.]

Das Thätige, was wir in uns uns vorstellen, muß also wenigstens für eine mitwirkende Ursache der Hervorbringung der innern Zustände gehalten werden. Folglich muß die hervorbringende Ursache unserer innern Zustände, welche die Vernunft hier zufolge ihrer ersten Annahme annehmen mußte, auch dieses Thätige in uns, oder w. d. i. sie muß der Träger der Thätigkeit seyn, welche wir auf die Gegenstände der innern Zustände verwenden. Diese Thätigkeit ist aber selbst Zustand in uns, und wird als solcher von dem Träger aller unserer innern Zustände, den der Verstand

---

Für unsern gegenwärtigen Zweck haben wir hieran allein schon genug: nichts desto weniger will ich doch für denjenigen, welcher etwa glaubte, daß wir auch hier schon mehr bedürften, in der Kürze gleich beyfügen, unter welcher Bedingung die Vernunft genöthigt sey, auch der eigentlichen Erinnerung, oder wovon dieses abhängt: der reproducirenden Einbildungskraft zu vertrauen — in dem folgenden zweyt. Absch. Erst. Abs. A. werden diese Bedingungen ausführlich und zwar mit ausdrücklicher Rücksicht auf Erinnerungen solcher Gegenstände, deren Sinnenvorstellung lange schon vergangen ist, vorgelegt werden, weil die Frage über das Vertrauen zur Erinnerung und zwar zur Erinnerung solcher Gegenstände da von besonderer Wichtigkeit seyn wird. Die Bedingung, welche hier die anwendbarste seyn würde, ist: „Wenn die mit der Vorstellung des „Gegenstandes verbundene Vorstellung meines ehemahligen „Bewußtseyns desselben durch sinnliche Anschauung an sich „klar und bestimmt ist, und wenn sie dieses Bewußtseyn „selbst ausdrücklich als ein damahls in mir gewesenes vor„stellt." — Wo die Vorstellung der Einbildungskraft diese Beschaffenheit hat, da kann die Vernunft sie, wie sie ist, nicht möglich finden, wenn sie dieselbe nicht für eine wieder hervorgezogene Sinnenvorstellung annimmt, wie an der angewiesenen Stelle gezeigt werden wird. —

denkt und den die Vernunft in unserm jetzigen Falle als wirklich annimmt, getragen: jener vom Verstande gedachte Träger, welcher hier das Ich ist, und diese hervorbringende Ursache unserer Zustände müssen daher für eine und dieselbe Substanz gehalten werden. So muß denn die reflectirende Vernunft, wenn sie den vom Verstande gedachten Träger unserer innern Zustände und in ihm das Ich für wirklich annimmt, auch eine diese Zustände in der Zeit hervorbringende Ursache für wirklich halten, und sie muß den vom Verstande gedachten Träger für diese Ursache halten — das Ich ist ihr also Träger und Ursache der innern Zustände, und zwar eine Ursache die sie in der Zeit hervorbringt.

Nimmt aber die reflectirende Vernunft die von ihr selbst gedachte Ursache unserer innern Zustände als wirklich an; so muß sie auch einen Träger dieser Zustände für wirklich halten, und zwar in der für wirklich angenommenen Ursache. Es muß nähmlich wieder wegen derselbigen vorher genannten Wahrnehmung und Erinnerung das Thätige, was wir in uns uns vorstellen, wenigstens für eine mitwirkende Ursache der Hervorbringung der innern Zustände gehalten werden. Folglich muß die Ursache unserer innern Zustände, welche die Vernunft hier für wirklich annimmt, auch dieses Thätige in uns, oder w. d. i. der Träger der Thätigkeit seyn, womit wir die Zustände hervorbringen. Und diese Thätigkeit ist dann Zustand dieser Ursache (des Ich), und das Zurückziehen dieser Thätigkeit von einem Gegenstande und überhaupt die Veränderung derselben, welche allemahl einen neuen Zustand nach sich zieht, ist dann Folge der Veränderung dieser Ursache (des Ich). Also ist die

hier von der Vernunft als wirklich angenommene Ursache der Zustände, welche Ich ist, auch wieder Träger, wenn vielleicht auch nicht der totalen Zustände in uns, doch unserer Thätigkeit, die in jedem innern Zustande mit vorkommt: und zweytens bringt diese Ursache (das Ich) alle innern Zustände, sofern sie durch unsere Thätigkeit bewirkt werden, hervor durch eine Veränderung an ihr selbst, und folglich fängt sie auch in sofern alle diese Zustände an in der Zeit. — Weil aber zufolge des oben angeführten Zeugnisses der Wahrnehmung und der Erinnerung unsere Thätigkeit wenigstens als eine erforderl che Mitursache der Hervorbringung aller innern Zustände gehalten werden mußte, und weil daher kein innerer Zustand ohne sie entstehen kann; so kann hier auch ohne alle Einschränkung gesagt werden: daß jene von der Vernunft als wirklich angenommene Ursache, welche hier das Ich ist, alle unsere innern Zustände anfange in der Zeit. Und weil sie unsere Thätigkeit trägt, welche in allen innern Zuständen mit vorkommt, so ist sie auch wenigstens in sofern der Träger aller unserer innern Zustände, als diese unser eignes Thun sind. — Die reflectirende Vernunft muß also auch im Falle dieser zweyten Annahme das Ich wieder als Ursache und als Träger der innern Zustände für wirklich halten, und zwar wieder als eine Ursache die sie in der Zeit hervorbringt, aber als Träger bloß in Ansehung unsers (des Ichs) eigenen Thuns in denselben.

Der vollständige, der reflectirenden Vernunft nothwendig reale Begriff des Ich, welcher in seinem Ursprunge theils dem Verstande und theils der Vernunft angehört, ist also dieser: Das Ich ist eine allen Objecten entgegengesetzte,

übersinnliche, durch ihr beywohnende Kraft wirksame Substanz, welche wenigstens als Miturſache alle unſere innern Zustände: als da ſind Erkenntniſſe — Gefühle — Begierden — u. ſ. w., in der Zeit wirket, und ſie trägt ſofern ſie in ihnen wirket, und welche dadurch um ſich ſelbſt und um die Dinge außer ſich weiß *)

Jetzt iſt die ganze uns erſcheinende Innenwelt: die in unſerm unmittelbaren Bewußtſeyn mit Nothwendigkeit gegebenen innern Objecte, und das in unſerer Vorſtellung mit gleicher Nothwendigkeit gegebene Ich, als der reflectirenden Vernunft nothwendig wirklich erwieſen.

§. 52.

Anmerkung. Man wolle hier bemerken, daß wir die Subſtanz ſelbſt, welche uns Ich iſt, gar nicht kennen lernen. Denn mit unſerm Anſchauen umfaſſen wir ſie nicht:

---

*) Wenn ich hier das Ich als eine Miturſache unſerer innern Zuſtände angebe, die dieſelben in der Zeit wirke, ſtatt im vorig. §. Nr. 3. die Vernunft in ihrem Begriff es bloß als eine Urſache der innern Zuſtände vorſtellte, ohne alle Beſtimmung, ob dieſe Urſache ihre Wirkung in der Zeit hervorbringe oder nicht: ſo wird man wohl bemerkt haben, daß dieſer neue Aufſchluß in dem gegenwärtigen §. erſt gewonnen ſey. — — — Daß die reflectirende Vernunft, da ſie dieſen Begriff des Ich als real annehmen muß, auch eine wirkliche Zeit zulaſſen müſſe; das wird gewiß jedem noch mehr einleuchten, als es oben in der Beſtimmung des Verſtandes- und hernach des Vernunftbegriffes des Ich einleuchtete.

der Verstand kann sie daher nicht denken; und die Vernunft wird auch durch nichts zu einer Bestimmung derselben genöthigt, wodurch uns bekannt würde, was sie sey. Wenn man also diese Substanz (das Ich — die Seele) als einen, wie auch immer beschaffenen, Körper behauptet — wozu man in unsern Tagen wieder so geneigt ist —; so muß sich überall was man als Grund dafür auch vorbringen mag, die Unzulänglichkeit eines solchen Grundes und folglich die Unerwiesenheit der Behauptung darthun lassen. Dahingegen ist sehr wohl möglich, was man so gewöhnlich leugnet: daß diese Substanz einerley sey mit der Kraft, welche die Vernunft in dem Begriff der Ursache unserer innern Zustände ihr aneignen muß, d. h. daß eben diese Kraft die Substanz Ich sey. Was man dawider sagt: Kraft könne nicht in der Wirklichkeit vorhanden seyn, außer an einem Kräftigen (an einem Subjecte), d. i. sie könne nur seyn als Eigenschaft einer Substanz, und nicht selbst als Substanz; das beruhet lediglich auf einer Unbekanntschaft mit dem Ursprunge des Begriffes Kraft. Ich würde dieses gleich nachweisen, wenn mir hier daran läge, von dem Gegentheile zu überzeugen: da das aber an dieser Stelle gleichgültig ist, und gleichgültig bleibt bis zu der nun bald folgenden Entscheidung über das Daseyn Gottes, so verschiebe ich es bis dahin, wo es viel kürzer und leichter gezeigt werden kann.

Zweyter Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft die uns erscheinende Außenwelt für wirklich halten?

§. 53.

Es ist bekannt, und §. 45 wurde es noch als ein Grund, die Untersuchung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt zu theilen, ausdrücklich in Betracht gezogen: daß uns in Beziehung auf die uns erscheinende Außenwelt nichts, als unsere sinnliche Erkenntniß der äußern Objecte, durch unmittelbares Bewußtseyn als eine Sache in uns bezeugt werde; daß also die Vernunft für den Beweis ihrer Wirklichkeit auch nichts, als die unwiderrufliche Wirklichkeit dieser Erkenntniß, zu Grunde habe — wozu die nun erwiesene Wirklichkeit der Innenwelt hinzu kommt. Diese Erkenntniß selbst aber ist ein Wissen der uns erscheinenden äußern Objecte durch sinnliche Anschauung derselben: was also in dieser unserer Erkenntniß mit den Objecten in unmittelbarer Verbindung stehen kann, das ist einzig die sinnliche Anschauung. Sehen wir nun auf die §. 45 gegebene Anleitung zur Untersuchung der Wirklichkeit in uns und außer uns, und bedenken wir darneben, daß hier etwas als wirklich gefunden werden solle, dessen Vorstellung uns durch Sinne und Verstand schon gegeben ist, nähmlich die uns erscheinende Außenwelt, und zwar zunächst die eigentlich so genannten äußern Sinnen-Objecte, weil diese allein mit unserer sinnlichen Anschauung in unmittelbarer Beziehung stehen: so sind wir dadurch angewiesen, was für eine Frage

wir für unsern jetzigen Zweck zuerst machen und beantworten müssen; nähmlich diese:

„ob die reflectirende Vernunft noch halten könne, daß „unsere sinnliche Anschauung der äußern „Objecte einen zu ihrem Daseyn und zu ihrer „Beschaffenheit hinreichenden Grund in der Wirklich„keit habe, wenn nicht die Objecte selbst dieser „Grund seyen."

Ich sage „und zu ihrer Beschaffenheit": denn jede Anschauung durch den äußern Sinn hat nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns dieser Sache in mir die Form einer mir aufgenöthigten, und ihrer Materie nach zeigt sie mir ein vorgefundenes oder ohne mich gegebenes Object, und dieses als an einem vorherbestimmten d. i. von mir nicht ausgewählten Theile des Raumes seyend, und als ein individuell solches.

§. 54.

Wenn die äußern Objecte (die Erscheinungen), die wir anschauen, der Grund nicht sind, weder ein Theilgrund noch der ganze Grund, woher es kommt, daß die sinnliche Anschauung derselben in uns da ist, und die gesagte formale und materiale Beschaffenheit hat: so muß die reflectirende Vernunft halten, daß der ganze Grund der sinnlichen Anschauung, ihres Daseyns und ihrer Beschaffenheit, entweder in dem anschauenden Subjecte, dessen Wirklichkeit bereits entschieden ist, — oder in einem von dem anschauenden Subjecte sowohl als von dem angeschaueten Objecte (von der Erscheinung) verschiedenen Dritten liege, dessen Wirklichkeit dann postulirt werden muß, — oder endlich in dem Sub-

jecte und in einem solchen uns unbekannten Dritten zugleich Denn nur in diesen dreyen Weisen kann der Verstand nach seinen Gesetzen dann noch einen Grund als wirklich seyend denken, und folglich auch die Vernunft nur einen als wirklich seyend annehmen; weil da, wo für unsern Verstand um seiner Gesetze willen die Reihe des Denkbaren endet, auch für unsere Vernunft die Reihe des Annehmbaren sich schließt (§. 45.).

In dem Subjecte allein diesen Grund annehmen hieße annehmen, daß das Subject durch eine in ihm selbst gegründete Nothwendigkeit die Anschauung eines solchen Objectes (einer solchen Erscheinung) produzirete und dem Bewußtseyn darstellete. Ich sage: durch eine in ihm selbst gegründete Nothwendigkeit: weil ich mir der Anschauung als einer mir aufgenöthigten bewußt bin, und weil in diesem Falle die Aufnöthigung vom Subjecte selbst entspringen müßte. —. In dieser Hypothese ist es wohl möglich, daß das Object als ein vorgefundenes und als gerade ein solches in der Anschauung erscheint; denn das Subject könnte durch die in ihm selbst gegründete Nothwendigkeit wie zur Production der Anschauung desselben so auch zur Production der Anschauung desselben als eines vorgefundenen solchen bestimmet seyn. Aber es ist dann nicht möglich, und es steht sogar in Widerspruch mit dieser Hypothese, was doch das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in mir ebenfalls bezeugt: daß das Object allemahl als an einem vorherbestimmten, durch meine Wahl gar nicht vorzuschreibenden, Theile des Raumes seyend angeschauet werden muß. D. h. es ist dann aus keinem Grunde zu begreifen, wie es möglich sey, und es ist sogar ein widersprechender Gedanke: daß ich dasselbe Object nicht an je-

dem Orte anschauen kann, und daß ich die wirklich in mir vorhandene Anschauung eines Objectes, sobald ich nur meinen Ort wechsele, oder oft auch, wenn ich nur meine Richtung gegen den mir gegebenen Ort der Erscheinung ändere, nicht einmahl fortsetzen kann, sondern daß bestimmte, mir gegebene, Umstände des Ortes, und über dies sogar offne Augen und Ohren ꝛc. erfordert werden, damit wir eine solche Anschauung (verstehe die Anschauung gerade dieses äußern Objectes als eines vorgefundenen) aufgenöthigt werde; und daß ich sie unter andern Umständen, so sehr ich mich auch dahin bestreben mag, gar nicht hervorbringen (rücksichtlich: nicht fortsetzen), oder sie doch dem Bewußtseyn nicht darstellen kann, zu geschweigen, daß sie mir nicht aufgenöthigt wird; statt mir dann wieder eine andere sich aufdringt. Wie es z. B. möglich sey, daß ich auf dem Felde das Innere meines Hauses nicht anschauen und einer solchen Anschauung mir nicht bewußt werden kann; dahingegen manche andere Gegenstände dort anschauen muß. Und wie es möglich sey, daß ich die Obstbäume, welche ich vor einigen Minuten in meinem Garten sah, nicht auch in meiner Studierstube noch sehen, daß ich hier ein solches Sehen in mir wenigstens dem Bewußtseyn nicht darstellen kann; und daß ich an keinem Orte das vermag, wenn ich sorgfältig meine Augen geschlossen halte, oder diese auch nur abwende. Wollte man sagen, diese Umstände: sowohl die Vorstellung meines Ortes und des Ortes der Erscheinung als die Vorstellung des Sinnengebrauches, wären ebenfalls Productionen des Subjectes, und sie gehöreten nicht als Erfordernisse, wie das fälschlich schiene, sondern als ergänzende Theile mit zur vollständigen Production einer Anschauung durch den sogenannten äußern Sinn; und daher käme es, daß, wo das Subject sie fehlen ließe,

keine vollständige Anschauung, sondern höchstens eine unvollständige, Einbildung genannt, entstände: so würde dieser Ausweg — der einzige, den man nehmen kann! — nur dazu dienen, den Beweis zu vollenden, und es recht fühlbar zu machen, daß nicht der ganze Grund der sinnlichen Anschauung eines äußern Objectes (einer äußern Erscheinung) allein im Subjecte liege. Denn wenn alles, was irgend beyträgt zur Darstellung dieser Anschauung in mir, weß Nahmens es auch seyn mag, mein Werk ist, und wenn ich sonach die vollendete und durch mich selbst zur Thätigkeit genöthigte Ursache der Anschauung bin; so muß ich auch überall, wo ich nur will, jede mir irgendwo mögliche Anschauung — doch nein! nicht überall wo ich will, und jede mir irgendwo mögliche Anschauung: sondern zu jeder Zeit wann ich will, und jede mir irgendwann mögliche Anschauung hervorbringen und dem Bewußtseyn darstellen können; und nicht das allein! es muß mir sogar Nothwendigkeit seyn, sie ohne Unterlaß hervorzubringen, und ich muß nicht im Stande seyn, auch nur den geringsten Theil jemahls daran fehlen zu lassen. Beydes ist aber nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns der Sache in mir nicht der Fall. — Im Subjecte allein kann also der Grund nicht angenommen werden, weil ein solcher Grund nicht hinreicht die Möglichkeit des ganzen Phänomens zu erklären; insbesondere zu erklären, wie die Erscheinung derselben Anschauung in mir an einem Orte (rücksichtlich: zu einer Zeit) gegen mein Streben nothwendig, und an einem andern Orte (rücksichtlich: zu einer andern Zeit) auch mit meinem Streben noch unmöglich seyn könne.

Eben so wenig kann dieser Grund in einem von dem Ob- und Subjecte verschiedenen Dritten allein angenommen werden. Denn hier würde angenommen, daß dieses un-

bekannte Dritte mir die Anschauung eines solchen Objectes (einer solchen Erscheinung) aufnöthigte, ohne daß ich dazu etwas thäte: ich bin mir aber unmittelbar bewußt, daß wenigstens der Act der Anschauung das Werk meiner Thätigkeit sey, in seiner Hervorbringung und auch in seiner Fortsetzung; daß ich selber anschaue, und nicht etwas Anderes statt meiner. Jenes Dritte kann also höchstens die Erscheinung für meine Anschauung hinstellen.

Es fragt sich also nur allein noch, ob nicht das anschauende Subject und ein solches uns unbekanntes Dritte gemeinschaftlich den Grund der Anschauung enthalten können. Dieses wäre möglich: denn nach dem Gesagten bleibt dem Subjecte immer der Grund des Actes der Anschauung; und jenes Dritte könnte die Erscheinung, die das Object der Anschauung ist, hinstellen. Aber es ist dann da, was wir suchen, und was hierdurch doch geleugnet werden sollte, nähmlich eine wirkliche Erscheinung (ein wirkliches Object); und dieses Object enthält dann den unmittelbaren, jenes Dritte aber bloß den mittelbaren Grund der Erscheinung, die ich anschaue. Oder kann ein bloß scheinbares Object hingestellt werden? Das ist für den Verstand ein Widerspruch zu denken, und daher für die Vernunft eine Unmöglichkeit anzunehmen: denn es hieße ein Object hinstellen, und doch kein Object hinstellen. Wenn man statt des Hinstellens eines Objectes Hinstellen eines bloßen Scheines denken will; so kann man das nur uneigentlich ein Hinstellen eines Objectiven nennen, und man muß es eigentlich als eine Wirkung auf das Subject denken, nähmlich in dieser Weise: jenes unbekannte Dritte müßte auf das Subject wirken, so, daß dieses zufolge der erlittenen Einwirkung einen solchen Schein, oder richtiger: die Anschauung eines solchen

Scheines produzirete und produziren müßte. Dann wäre aber am Ende wieder in dem Subjecte allein der Grund der Anschauung, nicht nur des Anschauungs-Actes, sondern auch aller Bestimmung der Form und der Materie der Anschauung; und sonach wäre hier nur diese Verschiedenheit vom ersten Falle da: daß man hier einen äußern Grund annähme, wodurch das Subject bestimmet würde die Anschauung einer solchen Erscheinung (hier: eines solchen Scheines) zu produziren, und dem Bewußtseyn darzustellen; daß man hingegen in jenem ersten Falle diesen Grund ursprünglich im Subjecte annähme. Zwar würde man in dieser Weise, weil man die Anschauung von zweyen Prinzipien entspringen ließe, wovon über dies das eine noch ein unbekanntes und deswegen in Rücksicht seiner Wirkung durch kein Gesetz a priori zu beschränkendes wäre, mehr erklären können, als in dem hiermit ähnlichen ersten Falle; so dürfte hier z. B., um das in jenem Falle unauflösbare Phänomen des an einem Orte (rücksichtlich: zu einer Zeit) nothwendigen, an einem andern Orte (rücksichtlich: zu einer andern Zeit) aber unmöglichen Bewußtseyns einer und derselben Anschauung zu erklären, nur angenommen werden, daß das unbekannte Dritte da auf mich einwirke, hier aber nicht: weil aber diese beyden Prinzipien sich vor der Anschauung schon in eines, nähmlich in das Subject allein, verbänden, und also das Subject immer noch die einzige unmittelbare Ursache der Anschauung, ihrer Hervorbringung und ihrer Fortsetzung, wäre: so würde dadurch doch immer nur noch erklärt werden können, wie mir die Hervorbringung, aber nicht, wie mir die Fortsetzung einer Anschauung und des Bewußtseyns derselben wohl unmöglich seyn könne: und doch wird mir auch die Fortsetzung der Anschauung oder doch das fernere Bewußtseyn derselben unmög-

lich, sobald die eben vorhandenen Umstände des Ortes, die offnen Augen und Ohren, u. s. w. aufhören, und deren Gegentheil eintritt. Oder will man diese Umstände auch hier wieder als Productionen des Subjectes und als ergänzende Theile der einen ganzen Production, der Anschauung, annehmen: so wird doch immer unbegreiflich bleiben, wie das Subject, nachdem es einmahl durch die Einwirkung jenes unbekannten Dritten zur Production der ganzen Anschauung und also auch dieser Theile derselben bestimmt ist, auf einmahl in Widerspruch mit dieser erhaltenen Bestimmung willkührlich etwas produziren könne, wodurch alle fernere Production der Anschauung unmöglich gemacht wird, ich meine Anschauungen eines andern Ortes, geschlossener Augen und Ohren u. s. w. — denn ich kann meinen Ort nach Belieben wechseln, die Sinne schließen, die Aufmerksamkeit auf etwas Anderes richten, oder wie das nach dieser Annahme lautet: ich kann nach Belieben die Anschauung dieser entgegengesetzten Umstände produziren; und ich finde dann die Anschauung jenes Scheines nicht ferner in mir vor. —. — . Will man nun doch diesen Erklärungsgrund noch halten, so muß man annehmen, daß jenes unbekannte Dritte nicht nur vor der Anschauung auf das Subject einwirken, sondern daß diese Einwirkung unaufhörlich fortdauern müsse, solange die Anschauung bestehen soll; und außer dem noch, daß der Erfolg dieser Einwirkung bedingt sey durch passende Umstände des Ortes, durch offne Augen, Ohren u. s. w., oder wenn man lieber will: durch die Anschauung und das Bewußtseyn aller dieser Umstände; und endlich noch, daß die Nichterscheinung dieser Umstände durchgängig von der Freyheit des Subjectes, die Erscheinung derselben aber, wenigstens der des erforderlichen Ortes, sehender Augen, hörender Ohren, nicht so von

der Freyheit des Subjectes abhangen. Wenn man aber alle diese Bestimmungen und Bedingungen der Einwirkung jenes unbekannten Dritten auf das Subject setzet: so wird von diesem unbekannten Dritten gerade alles das angenommen, was uns sonst Bestimmung des Sinnen-Objectes ist, und jenes ist von diesem in nichtsmehr verschieden. Man setzet also durch die Annahme eines solchen unbekannten Dritten wieder das Sinnen-Object, was man dadurch leugnen wollte; und setzet es als einen erforderlichen Mitgrund der äußern sinnlichen Anschauung, was wir suchen.

Es ist also durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in uns gewiß, daß der Verstand nach seinen Gesetzen nicht mehr denken, und folglich auch die Vernunft nicht mehr annehmen könne, die nach Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseyns wirklich in uns vorhandene sinnliche Anschauung der so genannten äußern Sinnen-Objecte habe noch einen zureichenden wirklichen Grund, wenn nicht ein Theil dieses Grundes in den äußern Objecten selbst (in den äußern Erscheinungen), und so diese Objecte als Mitgrund der Anschauung gedacht und angenommen werden. Ich sage: ein Theil dieses Grundes; denn ein anderer Theil desselben liegt im Subjecte, wie aus dieser Untersuchung ebenfalls offenbar ist.

Wenn aber die Vernunft die äußern Objecte (die Erscheinungen) für einen Mitgrund unserer wirklichen sinnlichen Anschauungen derselben halten muß; so muß sie nach §. 31. dieselben auch für etwas in der That Wirkliches halten, das nicht nur ein durch das Subject erzeugter Schein sondern allem Schein entgegengesetzt ist. Und sie muß sie nicht nur überhaupt für etwas Wirkliches halten, sondern sie muß sie auch für ein solches Wirkliche halten, als erfordert wird, die Anschauung von den Seiten zu begründen, von

welchen ſie durch das Subject nicht begründet wird. — In dem Subjecte liegt der Grund des Actes der Anſchauung: wir werden uns dieſes Actes und der Thätigkeit ihn hervorzubringen als unſers eigenen Werkes unmittelbar bewußt; daß aber das Subject noch einen andern Beytrag gäbe zur Hervorbringung der Anſchauung, ihrer Materie oder ihrer Form, als daß es anſchauet, das bezeugt das unmittelbare Bewußtſeyn der Sache in uns nicht. Und in der That kann auch weder für die Materie der Anſchauung d. i. für die Erſcheinung des Objectes als eines vorgefundenen und daſeyenden an einem beſtimmten mir gegebenen Theile des Raumes und für die Erſcheinung desſelben als eines gerade ſolchen, noch für die Form derſelben d. i. für die Aufnöthigung des Objectes, der Grund im Subjecte, ſondern einzig im Objecte gedacht und angenommen werden. Daß erſtens das Object als ein vorgefundenes oder ohne das Subject gegebenes erſcheint, davon muß der Grund in ihm ſelber angenommen werden; d. h. es muß wirklich ohne Zuthun des Subjectes ſchon daſeyn und daher ſo erſcheinen, und es kann nicht durch das Subject hervorgebracht ſeyn und dann fälſchlich, wie auch immer, den Schein der Unabhängigkeit bekommen. Denn muß das Object einmahl als ein wirklicher Mitgrund der Anſchauung zugelaſſen werden; ſo muß es auch als ein vor unſerer Anſchauung ſchon daſeyendes, und ſomit als ein von dieſer unabhängiges und überhaupt als ein ohne das Subject gegebenes Wirkliche gedacht und gehalten werden, das durch die Anſchauung und überhaupt durch das ganze Subject nicht hervorgebracht wird, ſondern dem dieſes bloß zuſieht: weil es ohne das nicht mit dem Subjecte als Grund der Anſchauung gedacht und gehalten werden könnte, ſondern

umgekehrt die Anschauung als der Grund des uns erscheinenden Objectes, und so am Ende immer das Subject allein als der Grund und die Ursache der Anschauung gedacht und gehalten werden müßte. Eben so kann zweytens die Erscheinung des Objectes an diesem und an keinem andern Theile des Raumes — und drittens die Erscheinung desselben als eines solchen, z. B. für das Sehen und Tasten allzeit als eines ausgedehnten und zwar gerade in dieser Form und Größe ausgedehnten — und endlich viertens die Aufnöthigung desselben, wenn ich gerade diesem Theile des Raumes begegne, und die Unmöglichkeit es an einem andern zu treffen, und die Nothwendigkeit es gerade als ein solches zu finden, und die Unmöglichkeit es anders zu finden, nicht erklärt werden, solange der Grund von alle diesem im Subjecte oder doch in einem vom Objecte verschiedenen Dritten angenommen wird, wie das die ganze bisherige Untersuchung beweiset. Diesen Grund muß also ebenfalls das Object enthalten; und um ihn enthalten zu können, muß es gerade an diesem Theile des Raumes daseyend und zwar gebunden an denselben und als gerade ein solches daseyend gedacht und gehalten werden. Zwar kann ich es oft wohl bewegen im Raume, aber es bleibt darum immer noch in einem Theile des Raumes, weil ich es nicht bewegen kann aus dem Raume: es bleibt mir daher immer noch gebunden an den Theil des Raumes worin es bleibt, so, daß die sinnliche Wahrnehmung es nur da und nirgend anders finden kann. Die reflectirende Vernunft muß demnach jedes äußere Sinnen-Object für ein bestimmtes Wirkliche, und zwar für ein vorgefundenes oder ohne das Subject gegebenes und allemahl an einen be-

ſtimmten Theil des Raumes gebundenes, und die Objecte des Sehens und Taſtens insbeſondere für ein ausgedehntes, Wirkliche halten — d. i. gerade für das, was ſie jedem Menſchen vor aller Unterſuchung ſchon zu ſeyn ſcheinen.

Wir haben alſo von den äußern Sinnen-Objecten jetzt das erwieſen, was von den Objecten des innern Sinnes durch unmittelbares Bewußtſeyn der Sache in uns ſchon ausgemacht war: daß ſie etwas Wirkliches ſeyen; und über dies noch, daß ſie ein vorgefundenes und allemahl an einen beſtimmten Theil des Raumes gebundenes, individuell ſolches Wirkliche ſeyen. Man glaube aber nicht, alswenn unſere Frage nun beantwortet, oder w. d. i. alswenn der Beweis nun geliefert wäre, daß die reflectirende Vernunft die uns erſcheinende Außenwelt für wirklich halten müſſe. Es iſt bloß erwieſen, daß ſie die unmittelbaren Objecte des äußern Sinnes für wirklich halten müſſe, als da ſind Grün — Roth — Hart — Weich Bitter — Süß u. ſ. w. *). Nun iſt freilich wahr, daß auch dieſe allein es ſind, welche die uns erſcheinende Außenwelt ausmachen: aber wir denken ſie gewöhnlich nicht bey dieſem Nahmen, ſondern verſtehen darunter ein Grünes — Rothes — Hartes — Weiches — Bitte-

*) Ich weiß wohl, daß in dieſen Wörtern eigentlich nur unſre eigne Empfindung und die dieſer folgende Anſchauung ausgeſprochen werde: aber nichts verbiethet es, auch das Object, was dieſe Empfindung mir verurſachte und was in der darauf gefolgten Anſchauung mir ſo erſchiene, mit demſelben Nahmen zu nennen, beſonders, da auch der Sprachgebrauch dieſe Benennung rechtfertigt.

res — Süßes u. s. w., wovon nach unserer Vorstellung jene unmittelbaren Objecte des äußern Sinnes als Eigenschaften oder als Zustände getragen werden. Unsere Frage nach der Wirklichkeit der uns erscheinenden Außenwelt bezog sich daher zwar zunächst auf das, was in die Sinne fällt, und worüber der gefragte Beweis nun geführt ist; der Sprachgebrauch bezieht sie aber auch auf jenes Andere, was den Sinnen unzugänglich ist, aber vom Verstande gedacht und den eigentlichen Sinnen-Objecten als Träger untergelegt wird, und was man gewöhnlich versteht, wenn man sagt die äußern Dinge. Wir müssen daher jetzt weiter fragen: ob die reflectirende Vernunft auch die so genannten äußern Dinge, d. h. ein Grünes — Rothes — Hartes — u. s. w. für wirklich halten müsse. Können wir auch dieses noch darthun, so haben wir in dem gewöhnlichen Sinne des Wortes und über die Grenzen der Wahrnehmbarkeit hinaus eine wirkliche Außenwelt bewiesen.

§. 55.

Unser Begriff von den so genannten äußern Dingen ist Begriff von eben so vielen einzelen Substanzen, woran sich die unmittelbaren Objecte des äußern Sinnes theils als Eigenschaften theils als Zustände befinden. Der Verstand bildet diesen Begriff, und denkt das dadurch Gedachte als wirklich seyend, und thut das mit Nothwendigkeit. Er thut das aber nicht, weil diese Dinge von uns sinnlich wahrgenommen würden: denn sie werden durch keinen Sinn angeschauet; sondern weil zuvor die unmittelbaren Sinnen-Objecte als etwas Wirkliches, und als ein solches Wirkliche wie im vorig. §. angegeben ist, gedacht und gehalten werden

mußten, und das wegen der sinnlichen Wahrnehmung, die uns davon wird. Und die Vernunft hält, solange die Reflexion fehlt, diese äußern Dinge, die der Verstand denkt und wie er sie denkt, für in der That wirkliche Dinge; und auch sie thut das mit Nothwendigkeit. — Dieses sind Thatsachen in uns, die das unmittelbare Bewußtseyn bezeugt.

Es fragt sich nun, ob die Vernunft, wenn sie nach eingetretener Reflexion dieses ihr Halten prüft, bey demselben noch beharren müsse. Hier kommt es zuerst darauf an, ob der Verstand mit wahrer oder bloß mit scheinbarer Nothwendigkeit äußere Dinge dachte, und sie als solche dachte. Denn würde diese Nothwendigkeit als eine bloß scheinbare befunden, so wäre allein dadurch schon alle Nothwendigkeit das vom Verstande Gedachte als wirklich zu halten für die Vernunft, die das erkennete, aufgehoben. Sollte die Nothwendigkeit des Verstandes so zu denken sich aber in der Untersuchung bewähren, so wird die Vernunft unter der Bedingung auch fortfahren müssen, was der Verstand denkt, zu halten: wenn sie ohne dieses Halten für irgend eine bereits mit Nothwendigkeit zugelassene Wirklichkeit den zureichenden wirklichen Grund aufgeben müßte. — Der Weg der Untersuchung ist hierdurch gewiesen.

Der Verstand mußte über die unmittelbaren Sinnen-Objecte denken, daß sie wirklich seyen und an einem bestimmten Theile des Raumes seyen, und daß sie an diesen Theil des Raumes, oder — wenn ich sie bewegen kann im Raume — daß sie immer doch an einen Theil des Raumes gebunden seyen. Dasselbe mußte die reflectirende Vernunft darüber halten (§. 54.) Was der Verstand aber als gebunden an einen Theil des Raumes denken muß, weil die Wahrnehmung es nur zu finden vermag an demselben aber nicht getrennet

von demselben, das muß er nach seinen Gesetzen des Widerspruches und der Einerleyheit auch denken — und er denkt das hierin wirklich schon — als Eigenschaft oder als Zustand dieses Raumtheiles: denn der Gedanke des Gebundenseyns an etwas Anderes ist dem Gedanken des selbstständigen Seyns entgegengesetzt, und er ist einerley mit dem Gedanken des unselbstständigen, bloß eigenschaftlichen Seyns, bleibenden oder vorübergehenden. Der Verstand muß also jedes unmittelbare Sinnen-Object als Eigenschaft oder Zustand desjenigen Raumtheiles denken, woran es durch die sinnliche Wahrnehmung gefunden wird, und er kann es nicht anders denken. Die Vernunft muß daher auch fortfahren es so zu halten. Weil nun das unmittelbare Sinnen-Object schon als ein Wirkliches gedacht und gehalten werden mußte, so muß der Verstand ferner den Raumtheil, der dessen Träger seyn soll, auch als etwas Wirkliches denken: doch das ist ihm nicht möglich, weil er den Raum und alle Theile desselben als an sich nichts denken muß; er muß deswegen an dem bestimmten Theile des Raumes ein anderes wirkliches Ding denken, und muß das als vor sich bestehende, in dem leeren Raume daseyende Substanz denken — unser Ding der Außenwelt. Der Verstand muß so denken, und die Vernunft muß, wie vor der Reflexion, auch hier noch halten, was er denkt; weil ohne diesen Gedanken und dessen Wirklichkeit die einmahl mit Nothwendigkeit als wirklich, und zwar als wirkliche Eigenschaften oder Zustände, zugelassenen unmittelbaren Sinnen-Objecte als wirklich seyend und so seyend nicht gedacht und gehalten werden können.

Die Wirklichkeit der so genannten äußern Dinge, jedes einzelen und des Inbegriffes aller d. i. der ganzen Außenwelt, ist also der reflectirenden Vernunft

auch eine nothwendige Wirklichkeit. Und diese Wirklichkeit wird der Vernunft dadurch nothwendig, weil wir die eigentlichen Sinnen-Objecte (die unmittelbaren) anschauen und wissen müssen im Raume, oder bestimmter: an einem besondern Theile des Raumes, und weil wir sie weder getrennt von allen Theilen des Raumes anschauen und wissen können, noch auch in Verbindung mit welchen wir wollen: gerade wie das eigentliche Ding der Innenwelt, das Ich, der Vernunft dadurch zu einem nothwendig Wirklichen ward, weil zu unserer Vorstellung der innern Objecte in jeder denkbaren Hypothese die zeitbestimmende Vorstellung „vorübergegangen oder aufgehört" hinzu kam (§. 49 u. §. 50 Nr. 2. 3.), und weil daher diese Objecte in der Zeit angeschauet, rücksichtlich: in der Zeit gedacht werden mußten.

§. 56.

Weil wir an den äußern Dingen — wenigstens, wenn wir sie sehen, oder tasten — niemahls bloß auf einem Punkte allein sondern ausgedehnt die Eigenschaften und Zustände (die unmittelbaren Sinnen-Objecte) wahrnehmen, die wir an ihnen finden; und weil wir nach §. 54 den Grund davon nicht im Subjecte annehmen können sondern im Objecte annehmen müssen, indem wir allzeit eine nach Form und Größe bestimmte Ausdehnung anzuschauen genöthigt sind und keine beliebige anzuschauen vermögen: so müssen wir die äußern Dinge selbst als etwas wirklich Ausgedehntes — und weil wir diese Eigenschaften und Zustände nicht bloß nach einer Richtung hin verbreitet, sondern nach allen möglich zu nehmenden Richtungen hin d. i. nach Länge, Breite und Tiefe daran wahrnehmen: so müssen wir die

äußern Dinge (welche wir durch Sehen und Tasten wahrnehmen) als etwas Ausgedehntes nach Länge, Breite und Tiefe denken und halten. Wir müssen demnach denken und halten, daß sie drey Ausdehnungen haben, und daß ein wirklicher Raum sey, der drey Ausmessungen habe; und daß sie mit diesen drey Ausdehnungen die drey Ausmessungen des leeren Raumes in dem Theile erfüllen, für welchen sie eintreten; und folglich auch, daß sie alle theilbar (im mathematischen Sinne) seyen, wie jeder wenngleich noch so kleiner Theil des leeren Raumes theilbar ist. Wir müssen also denken und halten, daß die äußern Dinge, wenigstens diejenigen, welche wir durch Sehen und Tasten finden, Körper seyen, und daß die Außenwelt eine Körperwelt sey.

Es folgt hieraus, daß unsere äußern Dinge, diese körperlichen Substanzen, im eigenthümlichsten Sinne des Ausdruckes daseyen im Raume, daß sie einen Theil desselben wegnehmen und ihn erfüllen; statt unsere unmittelbaren Sinnen-Objecte, die Eigenschaften und Zustände dieser Substanzen, bloß dasind am Raume, ohne noch den Theil des Raumes, woran sie sich befinden, zu erfüllen und ihn von dem ganzen Leeren abzuziehen.

§. 57.

Haben wir endlich noch Acht auf die mancherley Wirkungen, welche wir von jedem äußern Dinge erfahren: so muß die Vernunft, um die Möglichkeit dieser Wirkungen zu begreifen, auch noch denken und halten, daß in dem äußern Dinge eine Kraft wohne, wodurch es dieselben hervorbringe; und sie muß die äußern Dinge selbst dann denken und halten als durch ihnen beywohnende Kräfte

wirksame Substanzen — die Vollendung des Begriffes von den äußern Dingen.

§. 58.

Anmerkung. Man bemerke auch hier wieder, wie oben über die Substanz Ich, daß wir die Substanzen, welche unsere äußern Dinge ausmachen, an sich gar nicht kennen lernen; und daß auch sie (die Materie, wie wir sie nennen) wohl nichts seyn mögen, als die Kraft, welche die Vernunft wegen der Wirkungen, die wir von ihnen erfahren, ihnen zulegen muß. [Daß dann auch ihre Eigenschaften Wirkungen dieser Kraft, und nicht im eigenthümlichsten Sinne Eigenschaften, seyn würden, folgt von selbst — ihre Zustände müßten aber wenigstens zum Theile noch als Wirkungen einer fremden Kraft gedacht und gehalten werden.] Aber wenn auch gegen diese Hypothese die obige Einwendung „Kraft könne nicht existiren ohne ein Subject derselben" nichts beweiset, wie das an dem oben schon genannten Orte gezeigt werden wird: so erhebt sich dagegen hier doch eine große Schwierigkeit, wenn wir auf das §. 56 Gesagte zurücksehen. Nach §. 56 müssen wir nähmlich die äußern Dinge als Körper und Raum erfüllend denken und halten: kann denn Kraft ausgedehnt und theilbar seyn, Körper seyn? Unser Begriff von Kraft ist Vernunftbegriff, und bezieht sich deswegen auf etwas Uebersinnliches: was wir dabey denken, und dabey zu denken einzig genöthigt und also auch einzig berechtigt sind, ist, daß sie Prinzip einer Thätigkeit sey. Wir müssen sie deswegen überall denken und als seyend halten, wo wir Wirkungen finden; aber über ihr eignes Wesen haben wir nichts zu denken, und am wenigsten, daß sie Körper sey: denken wir

ja vielmehr umgekehrt, wo wir eine körperliche Substanz zu haben glauben und von dieser Wirkungen erfahren, daß in diesem Körper eine Kraft d. i. ein übersinnliches Prinzip seiner Thätigkeit sey, und unterscheiden sie so ausdrücklich von dem Körper. Müssen wir denn diesen unsern natürlichen Gang des Denkens ganz umkehren, wenn wir jene Hypothese als wirklich annehmen? Keines Weges! Laß die Kraft, welche uns hier die Substanz des äußern Dinges ausmachen soll, selbst nur ein unausgedehntes, unkörperliches Ding seyn, das gar keinen Raum erfüllet, laß sie aber in einem bestimmten Theile des Raumes in die Länge, Breite und Tiefe stätig — absolut oder doch für unsere Wahrnehmung stätig — dasjenige d. i. die Eigenschaften wirken, welche wir da sinnlich wahrnehmen; dann ist dieser Theil des Raumes nach unserer Vorstellung erfüllet von diesen Eigenschaften, d. i. von diesen Wirkungen der Kraft, weil wir diese Eigenschaften da überall durch unsern Sinn antreffen; und dieser von den Eigenschaften oder Wirkungen angefüllte Raumtheil ist dann nach unserer Vorstellung der Körper, und die Kraft welche sie wirket, ist dazu die verursachende Substanz. Aber die Eigenschaften (unsere unmittelbaren Sinnen-Objecte) sind ja nach §. 56. nicht im Raume sondern bloß am Raume, und sie erfüllen nichts vom Raume, sind nicht Körper. Dieses müssen wir urtheilen nach der Anschauung, weil diese bloß ihre Außenseite oder Oberfläche uns zeigt, und weil diese Oberfläche unzertrennlich an dem ist und bleibt, was hinter der Oberfläche ist und nicht angeschauet wird. Dieses den Sinnen Verborgene kann darum aber sehr wohl von derselben Natur und Wesenheit seyn mit dem, was erscheint, und kann sich durch den ganzen Theil des Raumes, den wir da erfüllet finden, hindurch ziehen und ihn so für unsere Sinne erfüllen

(Gerade das, was, wenn wir die Oberfläche wieder und wieder durchbrechen, der Fall zu seyn scheint!): es ist dann noch alles wahr, was §. 56 über das Daseyn der Eigenschaften am Raume und über die Folge daraus gesagt worden. Was in dieser Hypothese sich ändern oder vielmehr anders aussprechen würde, ist der §. 55 geführte Beweis für die Wirklichkeit der äußern Dinge, und der §. 54 geführte Beweis für die Wirklichkeit der unmittelbaren Sinnen-Objecte. Die äußern Dinge, diese Substanzen, werden dann nicht mehr vom Verstande und von der Vernunft gefordert, um Träger für Eigenschaften, sondern um Ursachen für Wirkungen zu seyn. Aber ihre Wirklichkeit bleibt doch, wenngleich aus einem andern Bedürfnisse, eine der Vernunft nothwendige Wirklichkeit. Und der früher (§. 54) schon geführte Beweis für die Wirklichkeit der unmittelbaren Sinnen-Objecte d. i. der Eigenschaften an den äußern Dingen fällt dann in Eins zusammen mit diesem Beweise für die Wirklichkeit der äußern Dinge selbst, weil dann nicht ihre Eigenschaften sich mir zur Beschauung darstellen oder (wenn man will) auf mich einwirken, sondern weil diese Eigenschaften dann selbst die Wirkungen sind, welche die äußern Dinge (die Substanzen — diese Kräfte) auf mich machen, aber, durch den Sinn des Sehens und Tastens wenigstens, nicht punktweise sondern flächenweise auf mich machen. Ist aber nicht durch solche Abänderung jener beyden Beweise das §. 55 nachgewiesene nothwendige Denken des Verstandes und das ihm folgende nothwendige Halten der Vernunft: „daß die unmittelbaren Sinnen-Objecte ein eigenschaftliches oder zustandliches Daseyn haben, und daß die eigentlichen äußern Dinge deren Träger seyen" — falsch gemacht, und auf solche Weise aller

metaphysischer Beweis umgestoßen? Das nicht! Wenngleich das, was dort als Eigenschaft oder Zustand gedacht und gehalten werden mußte, hier als Wirkung erscheint, und die dortigen Träger der Eigenschaften und Zustände hier als Ursachen dieser Wirkungen erscheinen; so wirken doch diese Ursachen allemahl nur innerhalb eines bestimmten Raumtheils und nicht außerhalb desselben auf mich. Ihre Wirkungen müssen daher als diesem Raumtheile anhangend oder an denselben gebunden gedacht und gehalten werden — das, was auch das Wesen des Gedankens eines eigenschaftlichen oder zustandlichen Seyns ist!

Zweyter Abschnitt.

Muß die reflectirende Vernunft halten, daß ein Gott sey? und welche Eigenschaften muß sie ihm zulegen?

Erster Absatz:

Muß die reflectirende Vernunft halten, daß ein Gott sey?

A.

Muß die theoretische Vernunft in der Reflexion halten, daß ein Gott sey?

§. 59.

Das Bedürfniß der (theoretischen) Vernunft, die Möglichkeit der bisher beachteten Erscheinungen zu begreifen, war befriedigt, sobald sie dachte und hielt, daß die Objecte des innern und äußern Sinnes etwas Wirkliches seyen, und daß das Ich eine wirkliche durch ihn beywohnende Kraft wirksame Substanz sey, und daß auch die äußern Dinge eben so viele wirkliche durch ihnen beywohnende Kräfte wirk-

same Substanzen seyen. Die innern und äußern Objecte sind nun dasjenige, was die Vorstellungen der Sinne in ihrem Daseyn, in ihrer Beschaffenheit und Dauer bestimmt; und das vorstellende Ich ist das zu einem solchen Vorstellen bestimmte; und die Sinnlichkeit vermittelt den Einfluß der Objecte auf das Subject; und das eine wie das andere hat seinen Grund und seine Haltung in der Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der Dinge der Außenwelt. Der Zusammenhang zwischen dem Objectiven und Subjectiven ist dadurch gefunden, und hierin die Möglichkeit der Erscheinungen, deren Daseyn das unmittelbare Bewußtseyn unaufhörlich bezeugt, begriffen. Die Vernunft hat also auf dieser Stufe, nähmlich in dem Besitze der Wirklichkeit und Substanzialität der Innen- und Außenwelt, einen Ruhepunkt erreicht, worauf sie stille stehen kann — den ersten, welchen sie fand, nachdem sie einmahl in Thätigkeit gekommen war. Aber sie kann darauf nur so lange stille stehen, als bloß solche Erscheinungen, wie sich in jeder einzelen sinnlichen Wahrnehmung dem Bewußtseyn aufdringen und die Vernunft immer von neuen ansprechen, deren Möglichkeit nun begriffen ist, von uns bemerket werden: und sie wird darauf keine Haltung mehr finden, sobald ihr andere, aus der zugelassenen Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der äußern Dinge nicht zu begreifende Erscheinungen vorgewiesen werden, wenn sie sich anders dann auch genöthigt findet diese für wirklich zu halten. Dasselbe Bedürfniß ihrer Natur, was sie auf diesen Punkt des Denkens und Haltens hintrieb, wird sie dann mit gleicher Nöthigung weiter treiben: denn so oft ihr eine neue Wirklichkeit bezeugt wird, und sie das Zeugniß anzunehmen genöthigt ist, muß sie auch die Möglichkeit desselben aus einem wirklichen Grunde begreifen

(§. 31). Ob solche neue, von den in allen einzelen sinnlichen Wahrnehmungen auf gleiche Weise gegebenen verschiedene, und der Vernunft eben so nothwendig wirkliche, aber aus dem vorigen Grunde nicht zu begreifende Erscheinungen sich finden, davon hängt es also ab, ob die Vernunft auf der jetzt erreichten Stufe bleibend stille stehen könne, oder ob sie ihre Untersuchung, die beendigt schien, noch einmahl wieder aufnehmen und nach noch höherer Wirklichkeit fragen müsse; und so denn, ob die Idee eines Gottes und deren Realisirung von ihr erwartet werden dürfe oder nicht.

§. 60.

Gibt es solche von den bisher beachteten verschiedene, der Vernunft nothwendig wirkliche, aber aus der bereits angenommenen Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der äußern Dinge nicht zu begreifende Erscheinungen? — Wenn wir nicht, wie bisher, bloß, was die einzelen Wahrnehmungen geben, bemerken, sondern wenn wir die verschiedenen Wahrnehmungen derselben Dinge auf einander beziehen, und das Resultat, was ihre Vergleichung gibt, auffassen; oder w. d. i. wenn wir auf die fortgehende Erfahrung Acht haben: so werden wir Erscheinungen gewahr, wie sie in einer einzelen vor sich allein betrachteten Wahrnehmung gar nicht vorkommen, darin auch nicht vorkommen können: wir werden gewahr, daß auch die Gegenstände des äußern Sinnes, welche nicht, wie die des innern Sinnes, vorübergehend sondern beharrlich zu seyn schienen, sich täglich verändern, und daß nichts in demselben Stande bleibt. Die Farbe der Dinge geht mit der Zeit über in eine andere, und schwindet oft ganz: das grüne Blatt wird gelb, und endlich farbenlos. Die jetzige Gestalt der Körper verliert sich, und sie bekommen eine

andere: der regelmäßige wird unregelmäßig, der feste morsch, der harte weich, und zuletzt lösen sich seine Theile ganz von einander, und er wird als solcher ferner nicht vorgefunden. Dieses geschieht im Pflanzen- und im Thierreiche, überhaupt bey allem, was Leben hat auf Erden, sey es ein bloß organisches oder beseeltes Wesen; sogar vizle Steine sind, wenn sie aus dem Schooße der Erde hervorgewühlt und der freyen Luft ausgesetzt sind, sichtbar einer gleichen Wandlung unterworfen. So ändert sich auf Erden Alles und wechselt seine Formen, und nichts ist beständig, die todte Erde selbst vielleicht allein ausgenommen. Und nicht das allein! Die Pflanzen und Thiere, welche jetzt sind, und in stäter Veränderung auf dem Strome der Zeit dahin schwimmen, waren auch nicht von jeher, sondern sie alle sind vor kürzerer oder längerer Zeit entstanden. Sie sind von andern ihres' Gleichen erzeugt oder sind doch aus deren Samen entsprossen, und haben, als ihre Vordern die Bahn durchs Leben beschlossen, deren Stelle eingenommen, die sie nun wieder ihren Sprößlingen zu räumen eilen. So tritt hier Alles auf und wieder ab: überall ist Wechsel und nie stille stehende Veränderung, nirgends Bestand *)

Muß die Vernunft dieses Zeugniß der Erfahrung für wahr annehmen, und mit Nothwendigkeit halten, daß in der That eine Veränderung der Dinge Statt habe? Die

*) Wenn oben in dem Beweise der Wirklichkeit der Innenwelt auch schon vielfältig Rede war von Veränderungen des Ich, so wird man sich hüten das mit diesem zu vermengen: weil wir an jener Stelle bloß zum Behufe, die in uns gegebenen Erscheinungen zu denken und zu begreifen, auf die Vorstellung und Annahme von Veränderungen

bejahende Antwort auf diese Frage scheint im gleichen Maße unbezweifelbar und nothwendig, als der Beweis dafür von den Philosophen älterer und neurer Zeit schwer gefunden ist. Ich will den Beweis, welchen ich in meinem Systeme darüber führen kann, hersetzen, und dann seine Haltbarkeit prüfen. — Die Vernunft muß für wirklich halten, was jede einzelne sinnliche Wahrnehmung liefert (aus dem vorig. Erst. Absch. dieser Untersuch. im zweyt. Absch.): also was die jetzige gibt, und was die frühere gegeben hat. Der Inhalt der frühern Wahrnehmung stellt sich dem Bewußtseyn wieder dar in der Erinnerung: sie muß folglich auch halten, daß dasjenige, was die Erinnerung enthält, zu der Zeit wirklich gewesen sey, worauf die Erinnerung sich bezieht. Da nun in der jetzigen Wahrnehmung der Inhalt dieser Wahrnehmung, und der in der Erinnerung sich wieder darstellende Inhalt der frühern Wahrnehmung desselben Gegenstandes jedesmahl in Einem Bewußtseyn zusammen kommen: so muß der Verstand auch allemahl beyde in Einen Gedanken fassen (was in Einem Bewußtseyn gegeben ist, das muß in Einem Gedanken gedacht werden), in welchen, das zeigt die Vergleichung beyder, wie sie in diesem Bewußtseyn erscheinen, und wie sie zuvor schon einzeln gedacht werden mußten. [Dieser Eine Gedanke wird nicht nothwendig der Zahl nach nur ein einiger, sondern in dem Sinne Einer, daß jeder, der gedacht wird, sich auf den Gegenstand in beyden Wahrnehmungen, oder wie viele derselben beachtet worden, zugleich bezieht. Der Zahl nach ein einiger kann er einzig dann werden, wenn der Inhalt der

---

des Ich hinkamen; statt hier die Veränderungen selbst als Erscheinungen angegeben sind, deren Möglichkeit wenn sie anders wirklich sind, begriffen werden muß.

Erinnerung mit dem Inhalte der gegenwärtigen Wahrnehmung in der Vergleichung nicht bloß in Anſehung des eigentlich ſo genannten Gegenſtandes allein (was allzeit der Fall ſeyn muß), ſondern auch in Anſehung aller Beſtimmungen deſſelben, die der Zeit ſeiner Wahrnehmungen allein ausgenommen, zuſammen fällt: denn in dieſem Falle iſt der Gegenſtand beyder Wahrnehmungen (deſſen Vorſtellung allzeit zu Grunde liegt) bloß durch einen Verhältnißbegriff der Zeit zu denken, in allen andern Fällen aber muß er auch wenigſtens noch durch einen zweyten Verhältnißbegriff gedacht werden.] Was aber der Verſtand in dieſem Gedanken denkt, daß muß die Vernunft für wirklich ſeyend halten: weil erſtens die Vernunft den Inhalt der jetzigen Wahrnehmung und auch den Inhalt der Erinnerung, wie der Verſtand jeden einzeln denkt, für wirklich halten muß (aus dem vorig. Erſt. Abſch. dieſer Unterſ. im zweyt. Abſ.); und weil zweytens die durch die jetzige Wahrnehmung veranlaßte Erinnerung des früher Wahrgenommenen ſich hervordrängt, ohne daß ſie durch den Verſtand oder durch die Vernunft oder durch irgend etwas Anderes könnte abgehalten werden, und den Inhalt der frühern Wahrnehmung mit dem Inhalte der jetzigen Wahrnehmung in Einem Bewußtſeyn zuſammen ſtellt, und ſo den Verſtand in die Nothwendigkeit verſetzt beyde in Einem Gedanken, oder w. d. h. beyde in Beziehung auf einander zu denken; und weil drittens, da uns beyde auf die Weiſe wirklich ſind, wie die Vernunft ſie für wirklich halten muß, der Verſtand nach ſeinen Geſetzen ſie gerade in dieſer Beziehung auf einander als ſeyend denken muß und in keiner andern ſie als ſeyend denken kann; und weil endlich viertens die Vernunft überall, wo ſie ein wirkliches Seyn annimmt, auch die dem Verſtande nach ſeinen Geſetzen einzig

denkbare Weise dieses Seyns zulassen muß. Dieses zeigt uns im Allgemeinen, wie der Verstand denken und die Vernunft halten muß, so oft mehrere sinnliche Wahrnehmungen vermittelst der Erinnerung auf einander bezogen werden: jetzt die Anwendung desselben auf den Fall unserer Frage (worin die Erinnerung, welche in mir hervortritt, der frühern Wahrnehmung zum Theile einen andern Inhalt bezeugt, als die jetzige hat) und zwar in einem besondern Beyspiele, damit nicht nur der zu führende Beweis dadurch vollendet, sondern zugleich auch die nun gegebene allgemeine Grundlage dadurch erläutert werde. — Wenn ich die vor mir stehende Rose jetzt wahrnehme, und sie verwelkt und alle ihre Blätter schlaff herab hangen sehe: so denkt der Verstand sogleich, was die Wahrnehmung gibt und wie sie es gibt, und die Vernunft muß, was er denkt, für wirklich halten (aus dem vorig. Erst. Absch. dieser Unterst. im zweyt. Abs.) Wenn sich dann die Erinnerung meiner gestrigen Wahrnehmung derselben, wo sie noch im Flore stand, hervordringt, so denkt der Verstand ebenfalls, was die Erinnerung gibt, und die Vernunft muß um der gestrigen Wahrnehmung willen auch dieses sofort für wirklich halten. Dieses ist aber nicht alles: sondern weil der Inhalt der gestrigen Wahrnehmung vermittelst der vorhandenen Erinnerung mit dem Inhalte der jetzigen Wahrnehmung nun in Einem Bewußtseyn verbunden dasteht; so muß der Verstand sie, durch dieses Bewußtseyn dazu bestimmet, nun auch noch beyde in Einem Gedanken, oder w. d. i. in Beziehung auf einander denken. Zu dem Ende muß er sie erst vergleichen, wie sie in dem gegenwärtigen Bewußtseyn erscheinen, und wie er sie gleich Anfangs einzeln schon gedacht und sich verständigt hat. Bey der Vergleichung findet er in beyden Vorstellungen — in seinem Gedanken des jetzt Wahr-

genommenen und in seinem Gedanken des in der Erinnerung wieder dargestellten früher Wahrgenommenen — dieselbe Rose, aber verschiedene Zustände derselben. Er denkt daher den Grundgedanken „dieselbe Rose" (die Einerleyheit des Gegenstandes, welche in jeder Erinnerung Statt hat); aber die verschiedenen Zustände kann er nach seinen Gesetzen an ihr nicht zugleich denken, weil sie sich ausschließen, und doch muß er die Rose in beyden seyend denken, weil die Vernunft sie den Wahrnehmungen zufolge in beyden seyend halten muß. Er muß daher durch Hülfe der Vorstellung Zeit, welche die Einbildungskraft dafür darbiethet, die beyden verschiedenen Zustände als nach einander gefolgt denken; d. h. er muß denken, daß die Rose ihren Zustand gewechselt, wie man sagt: daß sie sich verändert habe. Durch diesen Verhältnißgedanken muß also die Rose (der Gegenstand in beyden Wahrnehmungen) hier nothwendig gedacht werden. Die Vernunft muß auch diesen Verhältnißgedanken realisiren, und muß die darin gedachte Veränderung für wirklich halten: weil sie durch ihr früheres Fürwirklichhalten derselben Rose in beyden Wahrnehmungen ihn nicht nur nothwendig machte, sondern weil sie auch einzig unter der Bedingung seiner Realität bey diesem frühern ihr nothwendigen Fürwirklichhalten beharren kann; indem dieser Gedanke die einzige dem Verstande nach seinen Gesetzen denkbare Weise vorstellet, wie dieselbe Rose, so wie diese und wie jene Wahrnehmung sie zeigt, wirklich seyn könne.

Dieser Beweis hat offenbar nach alle seinen Theilen Nothwendigkeit, wenn seine beyden Voraussetzungen richtig sind; wenn nähmlich die Vernunft in der That genöthig ist

1) für wirklich zu halten, was jede einzelne Wahrnehmung durch den äußern Sinn uns liefert, und

2) der Erinnerung zu vertrauen.

Was das Erste betrifft, so hat sich im Erst. Absch. dieser Unters. Zweyt. Abs. §. 54, worauf dieses unmittelbar zurückweiset, eine Nothwendigkeit der Vernunft gefunden zu halten, daß die unmittelbaren Sinnen-Objecte: Grün — Roth — Hart — Weich — u. s. w. — worüber hier die Frage ist —, wirklich daseyen, und das daher, weil die Vernunft sie als Mitgrund der Anschauung halten mußte, um die mir unmittelbar bewußte Nothwendigkeit anzuschauen, und gerade dieses und unter diesen Umständen es anzuschauen, aus einem zureichenden Grunde begreifen zu können. War aber dazu auch erforderlich, daß sie gerade so in der Wirklichkeit vorhanden seyen, als ich durch die Anschauung sie weiß? gerade ein solches wirkliches Daseyn derselben, zwar nicht ein absolut aber doch ein relativ solches v. i. ein solches für mein Anschauungsvermögen, ist aber doch erforderlich, damit die Vergleichung meiner jetzigen Wahrnehmung mit der frühern mich zu dem Gedanken nöthigen könne: der jetzige Zustand des Sinnen-Gegenstandes sey verschieden von dem frühern. — Daß die unmittelbaren Sinnen-Objecte relativ zu meinem Anschauungsvermögen so daseyen, wie ich durch die Anschauung sie weiß, das war auch an jener Stelle erforderlich: wie hätte sonst die Vernunft aus ihrem Daseyn die Möglichkeit begreifen können, daß ich gerade zu einer solchen Anschauung genöthigt werde? wie hätte selbst in ihnen der unmittelbare Grund dieser Nöthigung angenommen werden können? Und doch konnte, wie an jener Stelle gezeigt worden, diese meine Nothwendigkeit anzuschauen, und gerade dieses und unter den Umständen es anzuschauen, aus

keinem andern Grunde begriffen werden. Alle Einwendung, welche man, sey es hier oder dort, dagegen machen wollte, könnte daher einzig gegen die im Acte der Anschauung mir unmittelbar bewußte Nothwendigkeit zu der Anschauung und zu gerade dieser Anschauung gerichtet werden: man müßte nähmlich zweifeln, ob mir das unmittelbare Bewußtseyn dieser Sache in mir nicht vielleicht eine bloß scheinbare Nothwendigkeit statt einer wahren bezeuge — ein Zweifel, der nach §. 36. nicht Statt findet. Man sage also nicht, es wäre doch möglich, daß die Einbildungskraft der Anschauung heimlich eine Vorstellung beymischete, und daß auf solche Weise die Wahrnehmung etwas Anderes zu liefern schiene, als wirklich da wäre. Wo ich mir der Nothwendigkeit gerade zu dieser Anschauung unmittelbar bewußt bin — und in keinem andern Falle muß die Vernunft für wirklich halten, was die sinnliche Wahrnehmung liefert —, da muß die Vernunft nach §. 36. diese Nothwendigkeit, und dann nach §. 54. gerade ein solches unmittelbares Sinnen-Object für wirklich daseyend halten. — — —. Wenn jemand, was hier über die Wahrnehmungen durch den äußern Sinn bewiesen ist, über die Wahrnehmungen durch den innern Sinn fragte; so findet er die Antwort darauf schon in §. 36.

Zur Entscheidung über die Richtigkeit der zweyten Voraussetzung Folgendes. Wenn ich mich bey Gelegenheit einer vorhandenen sinnlichen Wahrnehmung des Gegenstandes dieser Wahrnehmung als eines auch früher schon durch die Sinne wahrgenommenen erinnere, so geschieht dieses dadurch, daß mir, wo ich ihn wahrnehme, auch durch Einbildungskraft die Vorstellung dieses Gegenstandes herangebracht wird, und zwar die Vorstellung desselben als eines

ehemahls schon durch sinnliche Anschauung gewußten; also dadurch, daß mir dann auch durch Einbildungskraft die Vorstellung dieses Gegenstandes und die Vorstellung meines ehemaligen Bewußtseyns desselben durch sinnliche Anschauung gegeben werden. Ich weiß ihn dann nicht nur durch die gegenwärtige Wahrnehmung, sondern auch durch diese Vorstellung der Einbildungskraft, und weiß ihn dadurch als einen früher schon sinnlich gewußten. Hierin besteht das Wesen einer solchen Erinnerung. Ob die Vernunft diesem Wissen oder — wenn man lieber will — dem ihm folgenden Denken des Verstandes vertrauen müsse, das ist die Frage. Offenbar hängt das davon ab: ob sie der Vorstellung der Einbildungskraft, der dieses Wissen folgt, und wovon es seinen ganzen Werth oder Unwerth nimmt, vertrauen müsse; d. h. ob sie halten müsse, daß ich das ehemahls durch sinnliche Anschauung wirklich gewußt habe, was die Einbildungskraft in dieser Vorstellung so vorstellt; oder was damit einerley ist: ob sie halten müsse, daß diese Vorstellung der Einbildungskraft Wiedervorstellung eines ehedem in meiner sinnlichen Anschauung und vermittelst dieser in meinem Bewußtseyn Vorgekommenen sey. Und dann ist gewiß, daß die Vernunft diese Vorstellung der Einbildungskraft unter der Bedingung für Wiedervorstellung eines vormahls sinnlich Angeschaueten und durch diese Anschauung Gewußten halten müsse: wenn sie diese Vorstellung nicht für Dichtung und auch nicht für Wiedervorstellung einer sonstigen Dichtung oder einer mir mitgetheilten Vorstellung oder welcher andern nicht sinnlichen auch immer halten kann: denn in diesem Falle kann sie nichts Anders mehr seyn. Gibt es denn Fälle, worin es der Vernunft unmöglich ist, die hier in Frage stehende Vorstellung der Einbildungs-

kraft für Dichtung, ꝛc. zu halten? Für Dichtung heißt es gewöhnlich, kann sie nicht gehalten werden: wenn sie, sobald ich den Gegenstand jetzt wahrnehme, in mir hervortritt ohne alle merkbare Thätigkeit für ihre Hervorbringung, wie von selbst, und ohne daß ich sie auch nur abhalten könnte; und wenn sie, sofern sie den Gegenstand vorstellt, gleich in allen ihren Theilen vollendet dasteht, ohne daß ich auf ihre Vollendung, so viel ich mir bewußt geworden, im mindesten Bedacht genommen. Dieses Alles, sagt man, ist bey keiner Dichtung, weder bey der unwillkührlichen noch bey der willkührlichen, selbst nicht im Zustande der gereizten Einbildungskraft, jemahls der Fall: sondern es findet sich da allzeit ein Aufbiethen der Thätigkeit, ein allmähliges Zusammenbringen der Theile, und stufenweise Vollendung des Ganzen. Aber, daß alles dieses hier nicht Statt gehabt, weiß ich auch nur daher, weil ich mir dessen nicht bewußt geworden: jener Beweis ist deshalb bloß negativ, und aus diesem Grunde allein schon unkräftig, wenn er sonst auch Vollständigkeit bekommen könnte. Ich gebe daher ein anderes Kennzeichen, was positiv ist, und überall entscheidet, wo die Vorstellung der Einbildungskraft gleich und ohne merkbare Anstrengung hervortritt (und über solche Fälle soll hier einzig Rede seyn, weil in allen andern Fällen wenigstens der aus dieser Anstrengung herzunehmende Zweifel nicht entfernt werden kann), nähmlich dieses: „Wenn mit der Vorstellung des Gegenstan„des, welche die Einbildungskraft mir gibt, in demselben „Augenblick, wo sie in mir erscheint, auch das Verstehen ihres „Inhaltes schon in mir da ist, nicht nur der Theile desselben „sondern auch ihrer Verbindung zum Ganzen." Wo dieses der Fall ist, kann die Vorstellung der Einbildungskraft nicht für Dichtung gehalten werden. Bey jeder Vorstellung, die

ich zum ersten Mahl habe, sie sey Anschauung oder Dichtung oder von welcher andern Art auch immer — zum ersten Mahl hätte ich aber nach der Voraussetzung auch diese Dichtung, zwar nicht die Theilvorstellungen, denn das ist bey keiner Dichtung der Fall, aber doch die darin vorkommenden Vorstellungen von den Verbindungen der Theile, und sonach die Vorstellung des Ganzen — bey jeder neuen Vorstellung kann das Verstehen nicht mit der Vorstellung zugleich gegeben werden, sondern es kann erst anfangen, nachdem die Vorstellung selbst schon da ist: denn was ich noch nie verstanden habe, oder w. d. i. was ich noch nie unter Begriffe gebracht habe, das kann mir auch unmöglich als schon unter Begriffen stehend vorgestellt werden; und ich kann auch da erst anfangen eine Vorstellung unter Begriffe zu bringen, wo ich die Vorstellung habe. Bringt also eine Vorstellung ihr Verstehen schon in sich mit, so muß sie früher in mir gewesen und da unter Begriffe gebracht seyn, und sie kann nicht jetzt erst erdichtet seyn. Soll in diesem Falle doch noch eine Dichtung zugelassen werden, so muß diese in eine frühere Zeit gehören, und die jetzige Vorstellung der Einbildungskraft muß eine Wiedervorstellung jener frühern Dichtung seyn; das ist aber der vorher erwähnte zweyte Fall, darüber jetzt. —. Die in unserm Falle der Erinnerung vorhandene Vorstellung der Einbildungskraft kann auch nicht für Wiedervorstellung einer frühern Dichtung oder mitgetheilten Vorstellung oder welcher andern nicht sinnlichen auch immer gehalten werden: „Wenn sie mit der gegen„wärtigen Sinnenvorstellung des Gegenstandes sogleich und „zwar ganz zusammenfällt d. i. als einerley damit erscheint, „nicht etwa nur nach abgezogenen Merkmahlen sondern in „ihren concreten Theilen und individuellen Beschaffenheiten,

„ſo daß die gegenwärtige Sinnenvorſtellung ſich bloß durch „größere Klarheit und Anſchaulichkeit von ihr unterſcheidet, „dadurch aber ihre Erklärung wird.“ Wenn die von der Einbildungskraft reproduzirte Vorſtellung ein mir ehemahls mitgetheilter oder von mir ſelbſt gebildeter Begriff iſt: ſo enthält ſie ſelbſt nur abgezogene Merkmahle, und kann daher auch nur in dieſen mit der gegenwärtigen Sinnenvorſtellung zuſammenfallen. Iſt ſie aber urſprünglich mitgetheiltes oder von mir ſelbſt zu Stande gebrachtes Phantaſie-Bild oder gar ihrem ganzen Gehalte nach Dichtung: ſo kann ſie zwar in ihrer Entſtehung wohl einen ſo hohen Grad der Anſchaulichkeit und Lebhaftigkeit haben, daß ſie außer dem Falle des Zuſammentreffens mit der Sinnenvorſtellung deſſelben Gegenſtandes für Sinnenvorſtellung gehalten wird, wie das, wenngleich ſehr ſelten, im Zuſtande der erhitzten Einbildungskraft wohl der Fall iſt; aber ich kann ihr nie, ſelbſt in ihrer Entſtehung nicht, ungeachtet ich mich aus allen Kräften dahin beſtrebe, bis dahin die Vollendung und Ausbildung der Sinnenvorſtellung geben, daß ſie im Falle des Zuſammentreffens mit dieſer ganz damit zuſammenfiele, ſo daß dieſe ſie nur erklärte aber nicht vervollſtändigte. Wie ließe ſich denn annehmen, daß ſie ohne alles Streben und ohne Erhitzung der Einbildungskraft, da wo ſie bloß reproduzirt würde, dieſe Identität erreichte, und das nicht nur in einem oder andern Falle — denn hieran liegt für unſern Zweck nichts — ſondern in allen vorkommenden Fällen? daß das ohne Anwendung der bekannten Urſachen überall erreicht würde, was durch Anwendung dieſer Urſachen in keinem Falle ſo vollkommen zu erreichen iſt? Und über dies müßte, wer das annehmen wollte, zugleich mit annehmen, daß unſere woher auch immer entlehn-

ten Phantasie-Bilder und puren Dichtungen die treuesten und vollkommensten Vorbilder unserer künftigen Sinnenvorstellungen wären. So offenbar solche Annahmen nun auch allem vernünftigen Denken entgegen stehen, und so gewiß es ist, daß wir uns deswegen in der angegebenen Weise sehr oft bestimmen lassen der Vorstellung der Einbildungskraft zu vertrauen; so ist doch nicht zu leugnen, daß in diesen Annahmen noch keine absolute Unmöglichkeit für die Vernunft vor Augen liegt: ich gebe daher noch ein anderes Kennzeichen, was den Mangel der absoluten Unmöglichkeit an den beyden vorigen ersetzt, was auch ohne die beyden vorigen allein hinreicht, und wornach wir ebenfalls, wie das unmittelbare Bewußtseyn der Sache in uns bezeugt, sehr oft über die Zuverlässigkeit der Vorstellungen der Einbildungskraft entscheiden. Es ist dieses: „Wenn die mit der Vorstellung des Gegen„standes verbundene Vorstellung meines ehemahligen Bewußt„seyns desselben durch sinnliche Anschauung an sich klar und „bestimmt ist, und wenn sie dieses Bewußtseyn selbst aus„drücklich als ein damahls in mir gewesenes vorstellt." Wenn erstens die Einbildungskraft mir klar und bestimmt vorstellt, wie ich diesen Gegenstand ehemahls durch sinnliche Anschauung wußte [Man bemerke, daß hierin immer die Vorstellung des Gegenstandes mit gegeben ist.]: so finde ich allzeit — und zwar sehr auffallend, wenn die mir vorgestellte ehemahlige Anschaunng auf einen äußern Sinnen-Gegenstand bezogen wird, und darüber ist ja hier hauptsächlich die Frage —, daß ich an der jetzigen Vorstellung der ehemahligen Anschauung und meines Wissens durch dieselbe gar nichts zu ändern vermag, sondern jede Abweichung von der jetzt in mir gegebenen Vorstellung darüber als eine Verfälschung ansehen muß; daß ich z. B. es als eine Verfälschung ansehen muß,

wenn ich die Art oder die Zeit oder den Ort der ehemahligen Anschauung, oder auch die begleitenden Anschauungen anders vorzustellen versuche — der offenbarste Beweis, daß die jetzige Vorstellung meiner ehemahligen Anschauung und meines Wissens des Gegenstandes durch dieselbe nicht erdichtet sey! denn an einer Dichtung kann ich nach Belieben ändern. Oder wollte man denken, die gegenwärtige Sinnenvorstellung bestimmete mich zu einer gewissen Art von Dichtung: so kann diese Bestimmung sich doch nur auf den Inhalt der dichterisch vorgestellten ehemahligen sinnlichen Anschauung und nicht auch auf die bestimmenden Umstände derselben beziehen. Und wenn zweytens die jetzige Vorstellung meines ehemahligen Bewußtseyns des Gegenstandes durch sinnliche Anschauung dieses Bewußtseyn ausdrücklich als ein damahls in mir gewesenes vorstellt: so muß ich dieses Bewußtseyn wirklich in mir gehabt haben, wenn die jetzige Vorstellung der Einbildungskraft Wiedervorstellung und nicht Dichtung ist; und für Dichtung kann sie um der ersten Beschaffenheit willen nicht gehalten werden, wie bereits gezeigt ist. — — —. Daß diese beyden Kennzeichen — bald das letztere, und bald das erstere was aus zweyen Erfordernissen besteht, und bald beyde zugleich — bey manchen Vorstellungen der Einbildungskraft von ehedem sinnlich wahrgenommenen Gegenständen sich wirklich finden, das bezeugt das unmittelbare Bewußtseyn dieser Sache in uns; und daß wir, wo wir durch die Sinne etwas wahrnehmen, durchgängig wohl bewirken können, daß unsere künftigen, der Zeit nach nicht zu sehr entfernten Wiedervorstellungen des Wahrgenommenen die eine oder die andere der hier geforderten Beschaffenheiten bekommen, das ist eine dem Psychologen sehr bekannte Sache.

Der obige Beweis für die der Vernunft nothwendige Wirklichkeit der Veränderungen der Dinge in der Welt hat also in der That Nothwendigkeit. Es folgt hieraus von selbst, oder es ist schon darin enthalten, daß insbesondere auch der durch Erfahrung bezeugte Wechsel der Dinge mit einander und ihre Folge nach einander der Vernunft nothwendig wirklich seyen.

Anmerkung. 1. In der hier angegebenen Weise die Wirklichkeit der Veränderungen in der Welt zu beweisen, ist, wie aus ihr selbst offenbar ist, nicht nur die Wirklichkeit der Veränderungen in der Außenwelt sondern auch in der Innenwelt erweislich: daß nähmlich auch das Ich wirklich von einem Thun zum andern und von einem Leiden zum andern, überhaupt von einem Zustande zum andern übergehe. Und wenn man diesen Beweis für die Wirklichkeit der Veränderungen in uns vorherschickt, was wohl geschehen kann: so läßt sich — wie das gewöhnlich auch geschieht — die Wirklichkeit des Ich viel leichter und kürzer beweisen, als ich diesen Beweis oben geführt habe; aber man bleibt dann unbekannt mit dem Ursprunge und der Natur der in uns immer von neuem gegebenen Vorstellung des Ich, und zwar so unbekannt, daß man selbst den Beweis des Des Cartes „Ich denke, also bin ich" höchstens aus äußern Gründen, aber nicht aus seiner Natur, für unrichtiger zu erkennen im Stande ist, als den, welchen man selbst führt. Diese Rücksicht bestimmte mich, in dem Beweise der Wirklichkeit des Ich jenen weit mühsamern Weg zu gehen; und deswegen an jener Stelle auch nicht im voraus nach der Wirklichkeit der Veränderungen in mir zu fragen. Zwar habe auch ich §. 51. und in der Note *. daselbst auf die hier vorgelegte Weise die Wirklichkeit

äußerer und innerer Veränderungen zu beweisen noch Beziehung genommen, aber bloß um das als wirklich erwiesene Ich näher zu bestimmen, und auch dazu war diese Beziehung noch nicht unumgänglich nothwendig, wie ich in der angewiesenen Note *. auch ausdrücklich anmerkte.

Anmerkung. 2. Es folgt aus der jetzt allgemein bewiesenen Wirklichkeit der Veränderungen in der Welt wieder: daß die Vernunft nothwendig eine wirkliche Zeit annehmen müsse. Denn ohne wirkliche Zeit ist wirkliche Veränderung ein Widerspruch zu denken und eine Unmöglichkeit anzunehmen.

§. 61.

Es gibt also noch ganz andere Erscheinungen für uns, als die durch die einzelen Wahrnehmungen gegebenen, welche wir bis dahin allein beachtet hatten, und deren Möglichkeit zu begreifen die Vernunft das Ich und die Dinge der Außenwelt für wirkliche Substanzen halten mußte: es sind die uns erscheinenden Veränderungen in uns und außer uns. Diese dringen sich uns, wie jene, überall auf, zwar nicht in den einzelen Wahrnehmungen, aber in der uns unvermeidlichen, durch eine nicht abzuhaltende Erinnerung bestimmten Beziehung der verschiedenen Wahrnehmungen auf einander; und sie haben auch, wie jene, eine der Vernunft nothwendige Wirklichkeit; wie das beydes bisher gezeigt worden. Die Vernunft muß daher auch aus einem gleichen Bedürfnisse die Möglichkeit dieser, wie vorher die Möglichkeit jener, begreifen.

Bedarf sie aber zu diesem Begreifen eines andern Grundes, als der Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der äußern Dinge, woraus sie die Möglichkeit aller früher beachteten Erscheinungen begriff? — Wenigstens kann sie die

jetzigen nicht in derselben Weise daraus begreifen. Damahls war ihr das substanziale Ich selbst es, worin die uns erscheinenden innern Zustände ihren Grund und ihre Haltung hätten, und die äußern Dinge selbst waren es, welche uns in den äußern Erscheinungen erschienen; und die Erscheinungen waren begründet in dem substanzialen Seyn des Erscheinenden. Nicht so können auch die Veränderungen des Ich in der Substanz Ich, und die Veränderungen der äußern Dinge in den Substanzen dieser Dinge ihren ganzen Grund haben. Es könnten dann diese Veränderungen nicht entstehen sondern sie müßten seyn, und sie könnten nicht vorübergehen sondern sie müßten bleiben; d. h. es könnte dann keine wirkliche Veränderung geben: weil dann mit dem Ich und mit den äußern Dingen selbst auch die vollendete Ursache aller ihrer Zustände schon da wäre — sie selbst wären diese Ursache — und weil, wo die Ursache ist, auch die Wirkung seyn muß. Oder man müßte annehmen, daß die Veränderungen freye Wirkungen wären von dem Ich und von den Dingen der Außenwelt. Jeder weiß aber, was das Ich betrifft, durch unmittelbares Bewußtseyn der Sache in sich, daß es keines Weges von seiner Freyheit abhange, eine Einsicht zu haben, die er nicht hat — Freude zu empfinden, wo heimlicher Kummer ihn abzehrt — u. s. w. Und was die Dinge außer uns angeht, so bezeugt die Erfahrung, wohin wir das Auge nur wenden, daß nicht sie selbst den Wechsel ihrer Zustände bestimmen, sondern daß er durch andere Dinge bestimmet werde: der Sturmwind entblättert die Bäume, der Hagel zerschlägt die Saaten, Menschen und Vieh zertreten Gras und Kräuter und verzehren die Früchte des Feldes. Der ganze Grund der Veränderungen des Ich kann also nicht in dem sich ändernden Ich, und der ganze Grund der Veränderungen in

der Außenwelt nicht in den sich ändernden äußern Dingen angenommen werden. — Muß die Vernunft denn nun, um einen zureichenden Grund dieser Veränderungen zu haben, über die Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der äußern Dinge hinausgehen? Das noch nicht. Wurden wir ja bey dem Hinblick auf die äußern Veränderungen jedesmahl auf ein anderes, von dem sich änderndern verschiedenes äußeres Ding als die Ursache derselben hingewiesen; und wenn wir die Veränderungen des Ich untersuchen, so werden wir, wo sie nicht Erzeugnisse der Freyheit sind, ähnliche Ursachen gewahr. Also zwar nicht in jedem Dinge selbst den Grund seiner Veränderungen anzunehmen, aber das eine als die Ursache der Veränderungen des andern zu denken und zu halten, das ist, wozu die Vernunft angewiesen wird, wenn wir auf die Erfahrung Acht haben. Und in der That treffen wir in dem ganzen Felde der Veränderungen überall einen solchen Grund, soweit wir in der Erfahrung einen Grund verfolgen können, selbst die beyden wichtigsten aller Veränderungen, das Entstehen und Vergehen der Dinge, nicht ausgenommen. Nur hat die Veränderung des Entstehens in Ansehung ihrer Ursache vor allen andern noch das Besondere, daß wir ihren Grund überall in einem andern Dinge von derselben Art und nie in einem von verschiedener Art finden, was vielleicht bey keiner andern Veränderung so ausschließlich der Fall ist. Hierdurch sind die Ursachen des Entstehens näher bestimmet, als die Ursachen aller andern Veränderungen. Und dann bezeugt die Erfahrung auch, daß jedes entstandene Ding durch seine so genannte Entstehung erst zu einer geeigneten Ursache von solchen Veränderungen werde, als wir von ihm erfahren; und wir begreifen sogar eine absolute Unmöglichkeit, daß es vor seiner so genannten Entstehung in

in der Weise Veränderungen verursachete, in welcher es, nachdem es selbst entstanden ist, nach Zeugniß der Erfahrung sie wirket. Um diese auf Erfahrung gegründete und überall noch aus der Wirklichkeit und Substanzialität des Ich und der Dinge außer uns hervorgehende Erklärung zu vollenden, müßten also noch zwey Stücke gedacht und angenommen werden: daß jedes entstandene Ding durch die Veränderung der eignen Entstehung erst zu einer Ursache von den uns erscheinenden Veränderungen anderer geworden sey; und daß jedes entstandene Ding auf Erden von einem frühern seiner Art, und dieses abermahls von einem frühern derselben Art entsprungen sey. Woraus denn ferner folgt, daß wir das Ursacheseyn eines jeden entstandenen Dinges in einem frühern seiner Art begründet denken und halten müssen; daß wir also an jedem entstandenen Dinge nur eine abhängige Ursache der Veränderungen, wofür es von der Erfahrung als Ursache angewiesen wird, wirklich haben, daß wir daher auf seine Abstammung zurückgehen, und in der Reihe seiner Vorgänger die Möglichkeit seines Verursachens der gegenwärtigen Veränderungen, und so die Vollendung des Begreifens dieser Möglichkeit suchen müssen. Daß hier so viele Reihen der Abstammungen zu betrachten kommen, als es verschiedene Arten der entstandenen Dinge gibt, ist von selbst klar.

Aber wie weit muß in jeder Reihe zurückgegangen werden, um die von der Erfahrung angewiesene Ursache einer gegenwärtigen Veränderung zu dieser Ursache zu ergänzen, und so das Begreifen der Möglichkeit zu vollenden? oder w. d. i. wie lang müssen alle diese Reihen angenommen werden? — Wenn man erstens in Ansehung der Ursachen des jedesmahligen Entstehens ohne Abänderung bey dem beharren will, was die Erfahrung in der Gegenwart gibt; ich meine, wenn man

von jeder Entstehung in der Reihe ein Ding derselben Art, das früher von einem andern seiner Art selbst entstanden ist, als die Ursache denken und annehmen will: so muß offenbar angenommen werden, daß alle diese Reihen ins unendliche hinauf gehen, d. h. daß sie anfangslos seyen. In diesem Falle muß man also, um die nach der Erfahrung angefangene Erklärung der Veränderungen durchzuführen, am Ende aus der Erfahrung hinaus treten, und muß sie jenseits der Grenze der möglichen Erfahrung im Gebiethe der Spekulation vollenden: denn das Unendliche ist kein Gegenstand möglicher Erfahrung für ein endliches Wesen, auch in unserm Falle nicht, wo bloß die zu erfassende Reihe, und nicht das Gerelhete, unendlich ist. Ich meine nicht, aus dem Grunde, weil das endlich dauernde Wesen der sich durch eine unendliche Zeit hindurch ziehenden Reihe nicht überall gegenwärtig seyn kann, was doch um sie zu erfassen für Menschen erforderlich wäre — dieser Grund würde nicht zeigen, daß hier die Erklärung aus der Erfahrung in die Spekulation überginge —; sondern aus dem Grunde, weil kein endliches Wesen etwas Unendliches zu erfassen vermag, wenn auch alle äußern Hindernisse entfernt sind. — Will man aber zweytens in Ansehung der Ursachen des jedesmahligen Entstehens von der jetzigen Erfahrung abgehen, und denken und annehmen, daß zu irgend einer Zeit ein Ding von anderer Art, als in den vorhandenen Reihen vorkommen, und das nicht zuvor selbst entstanden sey, die Entstehung der Erstlinge aller dieser Reihen verursachet, und so alle diese Reihen einmahl angefangen habe: so wird die Unendlichkeit der Reihen in der Erklärung vermieden, und also nicht in der vorigen Weise durch Spekulation beschlossen, was mit Erfahrung angefangen war, aber durch Spekulation wird nichts

destoweniger, ja sogar noch auffallender, als in der ersten Weise, auch hier beschlossen; weil jenes Ding von anderer Art, das selbst nicht entstanden, in keiner Erfahrung gegeben ist, sondern rein spekulativ gedacht und angenommen werden muß. Denn die Erfahrung gibt nur Dinge, die von frühern andern entstanden sind, was aber die Reihen endlich machen d. i. sie anfangen soll, darf nicht selbst entstanden seyn, und muß deswegen von ganz anderer Art seyn, als die in der Erfahrung vorkommenden.

Durch eine dieser beyden Annahmen, die nichts mit einander gemein haben, als daß sie beyde spekulativ sind, muß die Vernunft ihr Begreifen der Möglichkeit der ihr nothwendig wirklichen Veränderungen in der Welt, das sie von der Erfahrung anfing, nothwendig vollenden: denn eine Erklärung dieser Möglichkeit, die von Erfahrungsursachen anfängt, und dann im Wege der Erfahrung, so weit sie kann, fortgeht, kommt nothwendig hierauf hin, wie das der vorgelegte Gang derselben klar zeigt. Damit also beyde vermieden würden, müßte die Vernunft ihr Begreifen der Möglichkeit der Veränderungen entweder von Erfahrungsursachen gar nicht anfangen, oder sie müßte es unvollendet lassen. Aber das ist ihr beydes unmöglich. Das Erste ist ihr unmöglich: zwar nicht aus dem Grunde, weil ihr die Erfahrungsursachen näher liegen, was man zuweilen wohl dafür gesagt hat, denn genau genommen hat dieses gar keinen Sinn, und auf allen Fall ist keine Nöthigung für die Vernunft darin enthalten; auch nicht aus dem Grunde, weil, wo wir eine Veränderung treffen, durchgängig die Wahrnehmung auch etwas liefert, das die Ursache derselben zu seyn scheint — so scheint von dem Verbrennen das gleichzeitig wahrgenommene Feuer, von der entstehenden Tageshelle der gleichzeitig wahrgenommene Aufgang

der Sonne die Ursache zu seyn —, denn daß etwas die Ursache zu seyn *scheint*, das kann die Vernunft nicht nöthigen es für die Ursache zu halten, nicht einmahl zu untersuchen, ob es die Ursache sey, weil ihr Bedürfniß darum noch bloß das *allgemeine* bleibt „zu denken und zu halten, das Ereigniß habe eine wirkliche hinlängliche Ursache": sondern aus dem Grunde, weil die Erfahrung wie das Entstehen der Veränderung so in unzähligen Fällen auch eine unabänderliche Folge zwischen dieser und einem Andern, das ihr vorhergeht und nie nachfolgt, bezeugt — und nur in solchen Fällen ist die Vernunft an Erfahrungsursachen gebunden. So folgt das Naßwerden nach dem Regen, der Schmerz nach dem Schlag, die Tageshelle nach dem Aufgange der Sonne, die Frucht des Feldes nach der Ausstreuung des Samens, u. s. w.; und niemahls gehen diese Wirkungen jenem Andern, das man gewöhnlich für ihre Ursache annimmt, vorher. Dieses Phänomen der unabänderlichen Folge zwischen dem Einen und dem Andern, was die Erfahrung bezeugt, muß die Vernunft eben sowohl, als die von der Erfahrung bezeugte Veränderung selbst, auf das Zeugniß der Erfahrung für wirklich halten, weil sie kein Zeugniß der Erfahrung mehr verwerfen kann, nachdem sie der vom Bewußtseyn der Nothwendigkeit begleiteten sinnlichen Wahrnehmung und der erforderlicher Maßen beschaffenen Erinnerung vertrauen muß: sie muß daher auch, wie die Möglichkeit der ihr nothwendig wirklichen Veränderung, so auch die Möglichkeit dieser ihr eben so nothwendig wirklichen unabänderlichen Folge der Veränderung nach jenem Andern aus einem zureichenden wirklichen Grunde begreifen. In Ansehung dieser Folge kann sie aber, wo sie reflectirt, ihrem Bedürfnisse zu begreifen nicht dadurch genug thun, daß sie bloß denkt und hält, es sey ein zureichender wirklicher

Grund davon verhanden, sondern sie muß diesen Grund bestimmt denken und annehmen; weil sie, ehe sie noch untersucht, schon genöthigt ist einen bestimmten Grund zu denken und anzunehmen, nähmlich den: daß das vorhergehende Andere die Ursache von der ihm folgenden Veränderung sey. Diese ihre Annahme zu prüfen ist ihr absolute Nothwendigkeit, sobald die Reflexion eintritt: und dann findet sich, daß sie dabey beharren müsse. Denn wollte sie denken, etwas Anderes sey die Ursache der folgenden Veränderung: so würde sie annehmen müssen, das Thätigwerden dieser unbekannten wahren Ursache treffe allemahl von ungefähr, d. h. ohne Ursache, genau zusammen mit der Erscheinung der vorhergehenden, in dieser Hypothese bloß scheinbaren, Ursache; und dadurch entstehe das Phänomen oer unabänderlichen Folge der Veränderung auf die scheinbare Ursache. Und was heißt dieses? Nichts anders, als: jene unabänderliche Folge sey da von ungefähr, oder w. d. i. sey da ohne allen Grund ihres Daseyns — eine Annahme, welche der Vernanft unmöglich ist. Oder wollte sie, um mit dem Gedanken einer andern Ursache doch noch einen Grund jener unabänderlichen Folge zu vereinigen, etwa annehmen, was außer jenem einzig noch denkbar ist: die unbekannte wahre Ursache werde jedesmahl durch die scheinbare Ursache zur Hervorbringung der Veränderung bestimmet; oder gar: sie bestimme sich selbst dazu, und das so oft und nie anders, als wenn die scheinbare eintritt und die Veränderung hervorzubringen scheint, und — damit sie auch dieses Zusammentreffen nicht als ein ungefähres und so als ein grundloses annehmen müßte — sie bestimme sich dazu, weil die scheinbare eintritt: so würde angenommen, was geleugnet werden sollte: daß die scheinbare Ursache keine scheinbare, sondern die

wahre hervorbringende Ursache der Veränderung sey. Denn es liegt dann in ihr der Grund, daß die Veränderung entsteht; und die vorher so genannte unbekannte ist dann zu einem bloßen Mittel oder Werkzeug geworden im ersten Falle, und zu einem abhängigen (in der That nicht freyen) Stellvertreter im zweyten Falle. Die Vernunft kann also die ihr von der Erfahrung angewiesenen Ursachen nirgends übergehen, sondern muß mit absoluter Nothwendigkeit überall die Erfahrungsursachen als die nächsten Ursachen der vorkommenden Veränderungen denken und halten. — Das zweyte, nähmlich das Begreifen der Möglichkeit der Veränderungen unvollendet zu lassen, ist der Vernunft eben so unmöglich. Denn was hieße das anders, als erst aus Bedürfniß eine hinlängliche Ursache der Veränderungen denken und für wirklich halten, und die von der Erfahrung angewiesene Ursache dafür mit Nothwendigkeit annehmen, wo aber diese Ursache vor sich nicht bestehend sondern von einer andern abhängig, und also durch sich allein unzulänglich befunden worden, alle Ursache aufgeben? denn eine vor sich allein noch nicht bestehende und daher unzulängliche Ursache nicht durch eine neue stützen und sie so ergänzen, heißt sie als Ursache aufgeben; und eine solche mit Nothwendigkeit angenommene und daher gegen keine andere zu vertauschende Ursache nicht durch eine neue stützen, heißt alle Ursache aufgeben. Das Begreifen unvollendet lassen hieße demnach nichts anders, als die Veränderungen für wirklich halten, ohne eine hinlängliche Ursache, wodurch sie möglich seyen, anzunehmen; was der Vernunft absolut unmöglich ist. Wollte also die Vernunft bey den von der Erfahrung dargebothenen und von ihr mit Nothwendigkeit zugelassenen nächsten Ursachen der Veränderungen stehen bleiben, ungeachtet sie auf das Zeugniß der Erfahrung ebenfalls anneh-

men muß, daß diese Ursachen (Verstehe solche, deren einmahliges Entstandenseyn durch Erfahrung gewiß ist.) erst durch ihre eigne Entstehung zu Ursachen dieser Veränderungen geworden seyen; wollte die Vernunft also, sage ich, hierbey stehen bleiben, ohne das Ursacheseyn derselben in ihren Erzeugern gegründet zu denken und zu halten und so in diesen einen Grund zur Stützung des in ihnen gefundenen Grundes anzunehmen, und, weil auch diese wieder durch ihre Entstehung erst zu Ursachen der Entstehung ihrer Sprößlinge geworden, ohne auf die oben erwähnten Reihen der Abstammungen sich einzulassen und darin die endliche Vollendung der Ursache der eben jetzt in der Erfahrung vorliegenden Veränderung zu suchen: so hieße dieses Abbrechen ihrer aus Nothwendigkeit angefangenen Untersuchung und das davon unzertrennliche Unvollendetlassen ihres Begreifens nichts, als alle Ursache der gegenwärtigen Veränderung aufgeben; also nichts, als die vorliegende Veränderung für wirklich halten, und gar keinen zureichenden Grund annehmen, wodurch sie möglich sey — ein Verhalten, was kein Mensch zu dem seinigen machen kann, solange die Vernunft in ihm lebt. —. —. —. So muß denn die Vernunft ihr Begreifen der Möglichkeit der Veränderungen nothwendig von Erfahrungsursachen anfangen, und muß es auch nothwendig vollenden. Es bleibt ihr also auch die unvermeidliche Nothwendigkeit zu einer von den beyden obigen Annahmen: entweder zur Annahme unendlicher Reihen von einander entstandener Dinge, oder zur Annahme eines nicht entstandenen Dinges, das alle diese Reihen einmahl angefangen. Doch könnte hier einer noch an einen dritten Weg denken, weil er etwa nicht gewahr geworden, daß dieser unter den bereits versperrten zweyten „das Begreifen unvollendet zu lassen:“ mit

begriffen ſey: ich meine, an die oft gemachte Annahme: es ſeyen zu irgend einer Zeit die Erſtlinge aller dieſer Reihen von ungefähr entſtanden. Von ungefähr entſtehen heißt, wenn man die Larve wegzieht, welche die Unbeſtimmtheit des Ausdruckes „von ungefähr" dieſer Annahme vorhängt, hier gerade dasſelbe, als ohne Urſache entſtehen: eine Wirkung ohne Urſache annehmen iſt aber der Vernunft auf jedem Standpunkte in den Reihen ſo unmöglich, als es ihr unmöglich war, die in der Erfahrung vorliegenden Wirkungen (Veränderungen) für ohne Urſache entſtandene zu halten, und ſo alles Einlaſſen auf die Reihen der Dinge zu vermeiden.

Es iſt jetzt allein noch die Frage zu beantworten, zu welcher von beyden Annahmen die Vernunft übergehen müſſe: und wir werden dann auch wiſſen, wenigſtens im allgemeinen, was die Vernunft jenſeits der Grenze der Innen- und Außenwelt, im Reiche der Spekulation, noch für wirklich halten müſſe, um die Möglichkeit der Veränderungen in der Sinnenwelt begreifen zu können. Zur Beantwortung dieſer Frage muß unterſucht werden, ob eine jede der beyden Annahmen auf gleiche Weiſe hinreiche, die Möglichkeit der in der Erfahrung vorliegenden Veränderungen zu begreifen, oder ob nur durch eine von ihnen, und durch welche, dieſer Zweck erreicht werden könne. Im erſten Falle hat die Vernunft zu keiner von beyden eine ausſchließende Nöthigung, ſie muß es daher unausgemacht laſſen, welche von beyden die wahre ſey; im zweyten Falle hingegen iſt ſie zu derjenigen genöthigt, welche allein ihr Begreifen möglich macht. —. Alſo: reicht die erſte Annahme, die der unendlichen Reihen, hin zum Zwecke dieſes der Vernunft nothwendigen Begreifens? Weil die Vernunft die von der Erfahrung angewieſenen nächſ-

sten Ursachen der Veränderungen noch nicht vor sich bestehend sondern von andern abhängig und so durch sich allein unzulänglich fand; so mußte sie, um diese nächsten Ursachen der vorliegenden Veränderungen dennoch als solche zulassen zu können, wozu sie anderweitig genöthigt wurde, diese Ursachen selbst erst begründen, und deswegen zu den Ursachen von diesen Ursachen aufsteigen. Und weil dasselbe mit den ihnen vorhergehenden Ursachen der Fall war — denn die Unzulänglichkeit der ersten Ursachen vor sich allein genommen war daher, weil sie entstanden waren, und weil sie erst durch ihre Entstehung zu diesen Ursachen geworden waren —; so mußte sie abermahls zu noch höhern Ursachen aufsteigen, und so ins unendliche. Dieses liegt beydes in dem Vorigen klar vor Augen. Erreicht nun die Vernunft durch dieses Aufsteigen in der Reihe irgendwo den absolut stützenden Grund ihrer Ursache der gegebenen Veränderung, wessen sie bedarf? Das ist nicht möglich! weil sie nach der Voraussetzung immer Ursachen findet, die selbst wieder Wirkungen sind. Sie bleibt daher von dem höchsten Grunde, der die erste von der Erfahrung ihr angewiesene Ursache absolut begründe und zu einer hinlänglichen erhebe, immer gleich weit entfernt; und eben das ist es, wodurch die Reihe der Ursachen unendlich wird. Erreicht sie diesen Grund denn dadurch, daß sie die Reihe der Ursachen als eine unendliche setzt? Auch das nicht! vielmehr setzt sie ihn dadurch unerreichbar weit hinaus. Doch heißt das nur: sie kann ihm nicht beykommen, weil die Reihe unendlich lang ist; — aber er ist dann doch in der unendlichen Reihe vorhanden; und das genüget schon der Vernunft. Ist er wirklich in der unendlichen Reihe vorhanden? Gesetzt, daß eine endliche Reihe hinreichete, würde er dann in der endlichen Reihe vorhanden seyn? Er würde

dann, wenn man anders der Voraussetzung treu alle Glieder der Reihe gleichartig annähme, das höchste Glied der Reihe und durch dieses herab alle andern begründen, und sonach der ganzen Reihe vorhergehen; mithin nicht in der Reihe, sondern jenseits derselben vorhanden seyn. Auf gleiche Weise muß er alle Glieder der unendlichen Reihe, weil auch diese alle als gleichartig vorausgesetzt werden, begründen, und die Begründung muß sich auch hier durch das eine Glied auf das andere herabziehen, wenngleich hier kein höchstes Glied ist, wovon sie erst anfangen kann: er kann also auch hier nicht in der unendlichen Reihe vorhanden seyn, sondern muß jenseits derselben seyn. Kann er denn jenseits derselben daseyn? In Hinsicht auf eine unendliche Reihe ist ein wirkliches Jenseits unmöglich, und folglich auch bey der Annahme derselben das wirkliche Daseyn dieses Grundes unmöglich. Unendliche Reihen von immer wieder begründeten Ursachen annehmen heißt also alle hinlängliche Ursache der Veränderungen in der Sinnenwelt aufgeben: diese Annahme ist daher der Vernunft unmöglich. Folglich ist sie genöthigt jene zweyte Annahme zu machen, um daraus zu begreifen, was sie begreifen muß und nun aus keinem andern Grunde mehr begreifen kann. Sie muß also denken und halten, daß die Reihen der entstandenen Ursachen endlich seyen; und daß noch ein Ding von ganz anderer Art sey als die in den Reihen vorfindlichen Ursachen sind, nähmlich ein Ding das nicht entstanden sondern durch sich selbst ist; und daß dieses den Grund der Entstehung der Erstlinge aller dieser Reihen enthalte, und so alle diese Reihen einmahl angefangen habe. Daß durch diese Annahme jener Urgrund, wessen die Vernunft bedarf, und welcher durch die Annahme unendlicher Reihen zwar

scheinbar gesetzt, in der That aber ausgeschlossen wurde, wirklich angenommen werde; daß also diese Annahme hinreiche, die Möglichkeit der gegenwärtigen Veränderungen in der Sinnenwelt zu begreifen; das wird ohne alle Nachweisung bey einer flüchtigen Uebersicht der Haupt-Momente dieses Sphen von selbst offenbar.

Weil die Vernunft genöthigt ist, ein solches Urding — oder weil ich es selbst nicht kenne, sondern von ihm nur weiß, daß es jenen Urgrund enthalten müsse, werde ich vorsichtiger sagen — eine solche Ururſache für wirklich zu halten, und daraus die Möglichkeit des Daseyns der entstandenen Ursachen und so der gegenwärtigen Veränderungen in der Welt zu begreifen: so folgt auch, daß sie ebenfalls genöthigt sey zu denken und zu halten, daß diese Ururſache selbst das erforderliche Wesen einer Ururſache habe, und daß sie in dem erforderlichen Verhältnisse zu den entstandenen Ursachen stehe. Alle Erfordernisse also, ohne welche die Vernunft entweder die Ururſache an ſich nicht mehr als eine Ururſache denken und halten oder doch die Möglichkeit des von ihr abhängigen Daseyns der entstandenen Ursachen nicht begreifen kann, muß sie mit absoluter Nothwendigkeit an ihr denken und als ihr wirklich eigen halten, aber auch nichts Anderes. Dieses zeigt uns, wie wir die Ururſache näher zu bestimmen haben, wenn anders eine nähere Bestimmung derselben möglich seyn sollte; und folglich, welche Beſchaffenheit die Vernunft an dem Weſen, was die Ururſache ist (denn eine Urſache ohne ein Verurſachendes, ein Wirken ohne ein Wirkungs-Prinzip annehmen, ist der Vernunft unmöglich.), denken und für wirklich halten müsse.

Anmerkung. Man bemerke sorgfältig, daß wir hier

gleich in dem ersten Grundzuge zu unserer Erkenntniß Gottes nichts von dem Wesen selbst, was die Ururſache ist, erkennen, und daß wir es selbst nicht in unsern Begriff fassen und dadurch vorstellen; sondern daß wir bloß denken und halten müssen, daß sich in der Wirklichkeit ein uns verborgenes Wesen finde, was diese der Vernunft nothwendig wirkliche Ururſache sey; und daß wir auch zur Erweiterung unserer Erkenntniß über dasselbe einzig auf nähere Bestimmung der Ururſache ausgehen können, und daß wir von dieser dann auf eine entsprechende Beschaffenheit des Wesens, was die Ururſache ist, schließen müssen, ohne wieder diese Beschaffenheit selbst kennen zu lernen.

§. 62.

Aus dem Bedürfnisse der Vernunft zu einer Ururſache, was wir in dem vorig. §. in seinem Ursprunge erkannt haben, ist klar, daß alles Bedürfniß der Vernunft zu einer Ururſache daher sey: einen Urgrund zu haben, wodurch alle entstandenen Dinge zu bestehenden hinlänglichen Ursachen der in ihnen gegründeten Veränderungen in der Sinnenwelt geworden seyen. Damit die Annahme einer Ururſache diesem gesammten Bedürfnisse der Vernunft Genüge leiste, ist erforderlich:

1) Daß die Vernunft die Ururſache einzig und vollkommen durch sie selbst begründet und von Allem außer ihr unabhängig annehme. Denn wäre die Ururſache wieder durch etwas Anderes begründet, so würde nicht sie sondern dieses Andere die Ururſache seyn; weil nicht sie, sondern dieses Andere jenen Urgrund enthielte.

2) Daß die Vernunft denke und halte, daß die Ururſache alle Reihen der entstandenen Ursachen einmahl angefangen habe, wie ich es auch überall schon ausdrückte.

Denn jedes Ding wird zunächst durch seine Entstehung von dem ihm vorhergehenden andern zu einer bestehenden hinlänglichen Ursache der in ihm gegründeten Veränderungen in der Sinnenwelt: was also den Urgrund aller entstandenen Ursachen enthalten soll, das muß die Entstehung aller begründen, und zwar dadurch, daß es die Erstlinge aller Reihen entstehen machte; also dadurch, daß es alle diese Reihen einmahl anfing.

Als nothwendige Beschaffenheit des Urwesens — so nennen wir das Wesen, was die Ururſache ist — folgt aus Nr. 1: daß das Urwesen durch sich selbst seyn d. i. den Grund seines Seyns in sich selbst haben müsse, oder was gleich viel sagt: daß es ein absolutes oder in seinem Seyn unabhängiges Wesen seyn müsse. Und aus Nr. 2 folgt (was auch aus dieser ersten Beschaffenheit hergeleitet werden kann): daß das Urwesen selbst nicht entstanden seyn, und selbst keinen Anfang haben müsse. Denn wodurch sollte das entstanden und angefangen seyn, was selbst die Ursache aller Entstehung und alles Anfanges ist? daß etwas durch sich selbst entstehe und anfange, ist ein Widerspruch. — Ferner folgt, und zwar aus der erst genannten Unabhängigkeit des Urwesens: daß es auch in Ewigkeit bleiben, und unveränderlich seyn müsse. Weil es den Grund zu seyn und ein solches Wesen zu seyn in sich selbst hat, weil seine eigne Wesenheit, die einmahl ist und eine solche ist, selbst dieser Grund ist: so muß es nothwendig in jedem Zeit-Momente sich darstellen als dasselbe

Wesen. Denn die Wesenheit, welche in dem vorhergehenden Momente war, ist der Grund von der Wesenheit, welche in dem folgenden Momente seyn wird; und das Begründete muß seyn, solange sein Grund ist, und muß seyn, wie sein Grund es gründet. Auch die Freyheit, wenn dieses Wesen anders ein freyes ist, kann hiervon keine Ausnahme machen: denn die Kraft der freyen Selbstbestimmung gehört, ungeachtet Freyheit einem Wesen als Subject und nicht ihm als Object zukommt, doch mit zu seiner Wesenheit, und ist in ihr gegründet; sie ist daher auch durch die in sich selbst begründete Wesenheit, d. i. als ein Theil derselben durch sich selbst, bestimmet zu seyn und zu bleiben, wie sie ist. Sie selbst ist daher unveränderlich, und folglich auch keine in der Zeit erst von ihr entspringende (neue) Bestimmung möglich. *) Sich selbst überlassen bleibt dieses Wesen also nothwendig in Ewigkeit und unveränderlich. Aber es kann auch durch keine Einwirkung von außen aufgehoben, oder verändert werden. Denn dieses müßte doch in irgend einem Zeit-Momente geschehen: in welchem es aber auch geschähe, so müßte doch da der vollendete Grund zu seyn, rücksichtlich so zu seyn, nicht mehr in ihm selber seyn, denn solange dieser in ihm selber bleibt, mag die fremde Einwirkung seyn welche sie

*) Ich muß hier anmerken, daß die Freyheit der Bestimmung eines Wesens darin besteht: daß die Bestimmung von ihm und zwar von ihm als Subject ausgehe; und nicht darin: daß sie in der Zeit absolut anfange. Dieses Letztere ist bloß ein Kennzeichen der Freyheit gewordener Wesen.

will, das Begründete muß darum dem verhandenen Grunde entsprechen. Da dieses von jedem denkbaren Zeit-Momente nothwendig wahr ist; so muß dieses Wesen zu jeder Zeit, solange der vollendete Grund seines Seyns in ihm bleibt, über alle fremde Einwirkung erhaben seyn, und sonach auch unangesehen aller seiner Verhältnisse zu andern Wesen unverändert in Ewigkeit fortbestehen. Die fremde Einwirkung müßte also zuvor den Grund des Seyns desselben ändern oder aufheben. Das heißt aber, es selbst ändern oder aufheben, um es ändern oder aufheben zu können; und das heißt, es ändern oder aufheben, ohne es noch zu ändern oder aufzuheben — was ein Widerspruch ist. — Weil die Vernunft in der Ursache nichts denken und annehmen darf, als was erforderlich ist, um an ihr die Ursache zu haben (vorig. §. am Ende), und weil dieses Alles zu ihrer Wesenheit gehört; so sind alle Erfordernisse an der Ursache wesentliche und nothwendige: die Vernunft kann daher an dem Urwesen auch keine außerwesentliche und zufällige Beschaffenheiten annehmen. Wir müssen aber auch alle außerwesentlichen und zufälligen Beschaffenheiten ausdrücklich von ihm ausschließen, weil diese nicht durch seine Wesenheit daseyn könnten sondern durch eine äußere Ursache daseyn müßten, weil es also durch eine äußere Ursache eine Veränderung erlitten haben müßte — was nach dem Vorigen unmöglich ist. — — — Das Urwesen muß also im vollkommnen Sinne des Wortes ewig seyn, durch sich selbst oder ein absolutes

seyn, und unveränderlich seyn. Dahingegen hat alles Entstandene einen Anfang in der Zeit, ist durch ein Anderes oder abhängig, und ist seiner Natur nach veränderlich — es ist seiner Natur nach veränderlich), weil es den Grund des Seyns nicht in sich selber hat.

Offenbar hat die Ursache die Natur und Wesenheit einer eigentlichen Ursache, sobald sie in sich selbst den ganzen Grund ihres Seyns hat: die Vernunft ist daher unmittelbar zu keiner andern Bestimmung derselben mehr genöthigt. Aber über das einmahlige Anfangen der Reihen der veränderlichen Dinge findet allerdings noch die Frage Statt: ob die Vernunft nur genöthigt sey ein einmahliges Anfangen derselben durch die Ursache anzunehmen (was wir bisher allein gefunden haben), ohne alle nähere Bestimmung der Weise desselben; oder ob sie dieses Anfangen auch noch auf eine besondere Weise bestimmet denken und halten müsse. Zur Beantwortung dieser Frage müssen die denkbaren Bestimmungen des einmahligen Anfangens der Reihen durch die Ursache vorgelegt und in dieser Hinsicht untersucht werden. Und wenn sich dann hier noch eine Nothwendigkeit der Vernunft zu der einen oder andern dieser Bestimmungen finden sollte: so muß auch hier wieder bemerket werden, ob und was für neue Erfordernisse zur Ursache, und was für neue Beschaffenheiten des Urwesens darin zu erkennen seyen. Daher folgende neue Fragen:

Muß die Vernunft denken und annehmen,

1) daß die Ursache diese Reihen unmittelbar, oder daß sie dieselben mittelbar angefangen habe?

2) daß sie nach einer in ihr selbst gegründeten Bestimmung

sie angefangen habe, oder daß sie durch etwas von ihr Verschiedenes dazu bestimmet worden?

3) daß diese Bestimmung, wenn sie in ihr selbst gegründet war, ihr nothwendig, oder daß sie ihr frey gewesen?

4) daß das einmahlige Anfangen der Reihen ein absolutes, d. i. eine Hervorbringung der Erstlinge aus nichts, gewesen, oder daß es in einer bloßen Umänderung vorgefundener Substanzen zu solchen Dingen (zu solchen Ursachen) bestanden habe?

Wenn die Vernunft allemahl einen von den hier entgegengesetzten Gedanken zu denken und, was er vorstellt, für wirklich zu halten genöthigt seyn sollte; so ist offenbar, daß uns dadurch theils jenes einmahlige Anfangen selbst theils sein Verhältniß zu der Ururſache, und durch beydes die Beſchaffenheit des Urweſens näher bekannt werden würde.

Ueber 1. Die Reihen der veränderlichen Dinge fangen an von ihren Erstlingen. Die Frage ist also einerley mit dieser: ob die Ururſache die Erstlinge unmittelbar, oder mittelbar hervorgebracht habe. Und davon muß die Vernunft weder das eine noch das andere ausschließlich denken und halten: weil beydes „daß die Ururſache die Erstlinge unmittelbar, und auch, daß sie dieselben durch eine Mittelurſache hervorbrachte" an sich wohl zulässig ist, und auch dem Bedürfnisse der Vernunft zu einer Ururſache vollkommen genüget. Aber will man nicht annehmen, daß sie die Erstlinge der Reihen unmittelbar hervorbrachte, so muß man wenigstens annehmen, daß sie die Mittelurſache unmittelbar hervorbrachte, d. h. daß sie dieselbe unmittelbar zu dieser Mittelurſache machte. Denn sonst müßte gedacht und angenommen werden, daß diese Mittelurſache durch sich selbst diese Ursache wäre; und wir hätten dann an ihr nicht mehr eine Mittelurſache sondern die Ururſache, und das, was wir außer ihr noch Ururſache nenneten,

wäre ein Gedanke ohne alle Wirklichkeit des Gedachten, weil die Vernunft zu ihm keine Nothwendigkeit mehr hätte.

Ueber 2. Wollte man annehmen, daß die Ursache durch eine andere von ihr verschiedene Ursache zur Hervorbringung der Erstlinge, rücksichtlich auf Nr. 1: zur Hervorbringung der Mittelursache, bestimmet worden wäre: so müßte diese bestimmende andere Ursache als die eigentliche Ursache der Entstehung der veränderlichen Dinge gedacht und angenommen werden; und die erst angenommene und nun noch so genannte Ursache wäre dann in der That eine Mittelursache. Die Vernunft muß also von der Ursache jeden bestimmenden äußern Einfluß zur Hervorbringung des Gewordenen ausschließen, und muß annehmen, daß die Ursache nach einer in ihr selbst gegründeten Bestimmung gewirket habe.

Nr. 1 und 2. zeigen, daß man die gesetzte Ursache der gewordenen Welt wieder aufhebe und eine andere an ihre Stelle setze; sobald man ihr eine andere nicht ganz von ihr abhängige hinzu gibt, oder gar sie selbst abhängig denkt. Die Ursache ist daher der Vernunft nothwendig die höchste Ursache, und das Urwesen das höchste ursachliche Wesen.

Ueber 3. Wenn die Ursache, oder besser: wenn das Urwesen — denn die hier vorliegende Frage ist Frage nach Freyheit, und muß deswegen auf das Wesen selbst bezogen werden, was die Ursache ist — ohne allen bestimmenden Einfluß von außen, ganz nach eigner Bestimmung, die gewordene Welt hervorgebracht hat, was Nr. 2 bewiesen ist: so muß diese Bestimmung, weil sie in der unveränderlichen Wesenheit des Urwesens allein gegründet ist, auch mit dem Daseyn desselben schon als dagewesen gedacht und angenommen werden. Das Urwesen ist aber von Ewigkeit: seine Bestim-

mung zur Hervorbringung der Welt muß also auch von Ewigkeit her schon gewesen seyn. Ist nun diese seine Bestimmung eine nothwendige d. i. eine durch seine objective Wesenheit ihm angethane: so ist es von Ewigkeit her da nicht nur als vollendete sondern auch als der Nothwendigkeit unterworfene Welturſache; — von Ewigkeit her als vollendete: weil seine absolute Bestimmung von Ewigkeit her da ist; als der Nothwendigkeit unterworfene: weil seine Bestimmung ihm nothwendig ist. Wo eine vollendete, der Nothwendigkeit unterworfene Ursache ist, oder was dasselbe sagt: wo eine vollendete Ursache ist, die wirken muß, da muß auch die Wirkung seyn. Daher muß mit jeder vollendeten physischen Ursache — eine bloß physische Ursache wäre in diesem Falle auch die Ursache der Welt — sogleich auch die Wirkung daseyn: die freye Ursache allein kann daseyn ohne ihre Wirkung, weil sie nicht wirken muß, sondern sich auch bestimmen kann unthätig zu bleiben; und weil sie, falls sie sich bestimmet etwas hervorzubringen, zugleich eine Zeit der Hervorbringung mit bestimmen kann. Hat also das Urwesen sich frey bestimmet zur Hervorbringung der veränderlichen Welt, und ist es demnach freye Welturſache; so kann es einen Zeitpunkt der Hervorbringung mit bestimmet haben, und es kann so ungeachtet des Daseyns seiner Bestimmung von Ewigkeit her die unmittelbar von ihm hervorgebrachten Erstlinge aller Reihen, rücksichtlich die unmittelbar hervorgebrachte Mittelursache, doch wohl in der Zeit erst zum Daseyn gebracht haben: doch muß seine von Ewigkeit her dagewesene freye Bestimmung zur Hervorbringung in der Zeit, oder w. d. i. sein von Ewigkeit her dagewesenes Wollen „daß die Erstlinge, rücksichtlich die Mittelursache, in der Zeit entstehen sollten" selbst die unmittelbar hervorbringende Kraft gewesen seyn; denn sollte dadurch

in der Zeit erst eine andere Kraft des Urwesens zu jener Hervorbringung in Thätigkeit gesetzt seyn, so würden Menschen dies als eine Veränderung des Urwesens denken und halten müssen. Ist das Urwesen aber durch seine objective Wesenheit zur Hervorbringung der Welt bestimmet, und ist es demnach nothwendige Welturfache; so kann es wegen des Daseyns dieser seiner Bestimmung von Ewigkeit her die veränderliche Welt nicht in der Zeit erst angefangen haben, sondern die unmittelbar von ihm hervorgebrachten Erstlinge, rücksichtlich die unmittelbar von ihm hervorgebrachte Mittelursache, müssen dann von Ewigkeit her schon mit ihm dagewesen seyn. Kann denn die Vernunft die Erstlinge der Reihen, oder doch eine Mittelursache, als von Ewigkeit, wenngleich durch die Ururfache, seyend annehmen? Eine Mittelursache vor sich allein wohl. Aber eine Mittelursache kann nicht von Ewigkeit gewesen seyn, ohne daß auch die Erstlinge der jetzt vorhandenen Reihen schon von Ewigkeit gewesen sind. Denn die Mittelursache muß, damit die Ururfache die eigentliche Welturfache sey und bleibe, ganz durch diese zu einer solchen Ursache bestimmet seyn, und kann sich keines Weges frey dazu bestimmet haben: wäre sie also von Ewigkeit her dagewesen, so wäre sie auch von Ewigkeit zur Hervorbringung der Erstlinge der jetzt vorhandenen Reihen mit Nothwendigkeit bestimmet gewesen; diese Erstlinge hätten also auch von Ewigkeit her mit ihr daseyn müssen. Es kommt also alles darauf an, ob die Vernunft die Erstlinge der jetzigen Reihen als von Ewigkeit her schon dagewesene annehmen kann. Die Erstlinge dieser Reihen hatten die Natur aller von ihnen herstammenden Glieder dieser Reihen; eben deswegen sind sie die Erstlinge derselben. Sie waren daher auch, wie ihre Sprößlinge, endlich dauernde Wesen. Es müßten also in dieser

Hypothese die Reihen, mit Einschluß ihrer Erstlinge, sich bis zum Ursprunge dieser Erstlinge nicht nur allein durch eine unendliche Zeit (durch eine Ewigkeit) hindurch ziehen, sondern weil die Erstlinge, wie jedes von ihnen abstammende Glied, vor sich nur endlich dauerten, so müßten der Abstammungen auch hier wieder unendlich viele kommen, d. h. die Reihen der sich einander begründenden Glieder müßten auch hier wieder unendlich werden. Und so müßte man denn auch hier wieder die Ursache, welche die gegenwärtig in den Reihen vor uns dastehenden entstandenen Ursachen der täglich vorkommenden Veränderungen zu bestehenden Ursachen dieser Veränderungen machen muß, jenseits einer unendlichen Reihe von einzelen Ursachen annehmen; d. h. man könnte sie gar nicht annehmen (Sieh' den vorig. §.). Annehmen, daß das Urwesen mit Nothwendigkeit, wenngleich mit einer in seiner eignen Wesenheit gegründeten Nothwendigkeit, zur Hervorbringung der veränderlichen Welt bestimmet sey, heißt also, die Ursache selbst leugnen — der offenbarste Beweis, daß die Vernunft genöthigt sey zu denken und zu halten, das Urwesen habe sich selbst zur Hervorbringung der veränderlichen Welt frey bestimmet, und zwar so, daß es ihre einmahlige Entstehung von Ewigkeit her gewollt, und daß es unmittelbar durch dieses Wollen sie in der Zeit hervorgebracht habe.

Das Urwesen ist also der Vernunft nothwendig ein sich selbst frey bestimmendes oder wollendes Wesen, und ist unmittelbar durch Wollen die Ursache der veränderlichen Welt; das ist, was wir hier erkannt haben: denn freye Selbstbestimmung ist Wollen, oder nach der Redensart derjenigen, welche auch ein nothwendiges Wollen

zulassen, freyes Wollen. — Es ergeben sich hieraus die wichtigsten Aufschlüsse über das Urwesen. Das Urwesen ist, wie gesagt, der Vernunft nothwendig ein (frey) wollendes Wesen: (freyes) Wollen schließt aber ein freyes Zwecke-Setzen ein, und setzt daher in dem wollenden Wesen das schon voraus, was wir in dem Menschen Vernunft heißen *). Ferner: (Freyes) Wollen ist nicht möglich ohne Selbstbewußtseyn und ohne Bewußtseyn des Gegenstandes, der gewollt wird: das Urwesen muß daher auch gedacht und gehalten werden als ein Wesen, das sich seiner selbst und der Hervorbringung der veränderlichen Welt und aller hervorgebrachten Erstlinge derselben, wie auch des Zeitpunktes ihrer Hervorbringung von Ewigkeit her bewußt gewesen, und das dieses Bewußtseyn ohne alle Aenderung in Ewigkeit behalten werde; — von Ewigkeit her: weil die Bestimmung zur Hervorbringung von Ewigkeit her in ihm gewesen seyn muß (in dies. Nr. 3 zu Anfange); ohne alle Aenderung in Ewigkeit: weil diese Bestimmung in

*) Die Zwecke der Sinnlichkeit setze ich mir nicht selbst (mit Freyheit) sondern sie werden mir aufgedrungen durch Vorhaltung des An- und Unangenehmen. Wo ich mich aber über die Reitze des An- und Unangenehmen erhoben habe, da setze ich mir selbst (mit Freyheit) meine Zwecke; da ist aber kein Zweck mehr möglich, als durch das Licht und die Leitung der Vernunft. — Vergleiche §. 39, vorzüglich Nr. 1.

der Wesenheit der Ururſache gegründet ſeyn muß (Nr. 2), und weil ihre Wesenheit ohne Aenderung in Ewigkeit beſtehen muß (Sieh' zu Anfange dieſes §. den Folgerung aus der Unabhängigkeit des Urweſens.). Das ſeiner ſelbſt ſich bewußte (frey) wollende Weſen — oder weil Selbſtbewußtſeyn ſchon als eine vorläufige Bedingung zum (freyen) Wollen erfordert wird, ſo kann ich auch dafür allein ſagen: das (frey) wollende Weſen — hat den beſondern Nahmen Perſon: das Urweſen iſt alſo ein perſönliches Weſen. Hierdurch hört uns die Welturſache auf eine bloß phyſiſche Urſache, und das Urweſen ein bloß phyſiſches Ding zu ſeyn, und es hat nun den höchſten Adel unſerer Natur. Es ſteht nun aber auch gleich ſo viel höher als wir: als Unabhängigkeit höher iſt, als Abhängigkeit; als Ewigkeit höher iſt, als Zeitlichkeit; als Unveränderlichkeit höher iſt, als Veränderlichkeit; als eine Welturſache höher iſt, als die Urſache einiger kaum merklichen Veränderungen in der Welt; als nie ſchwindendes Bewußtſeyn des Ewigen und Zeitlichen höher iſt, als augenblickliches Bewußtſeyn einiger wenigen Erſcheinungen in der Sinnenwelt; als das Wollen, was alle Theile der veränderlichen Welt umfaſſet, höher iſt, als das Wollen menſchlicher Angelegenheiten; und zuletzt: als die Urſache höher iſt als die Wirkung. Das Urweſen iſt nun Gott — und wir beugen uns tief im Staube vor ihm.

Anmerkung. 1. Das hier Geſagte kann und ſoll keines Weges beweiſen, daß die (freye) Wollenskraft, und die dadurch ſchon vorausgeſetzte

Vernunft, wie auch das Bewußtseyn, welche wir dem Urwesen zulegen müssen, in dem Urwesen dasselbe seyen, was sie im Menschen sind. Aber das beweiset es, daß wir in dem Urwesen ein Etwas denken und für wirklich seyend halten müssen, was ähnliche Wirkungen hervorbringe, als diese Vermögen des Menschen, was wir deswegen für ähnlich mit diesen Vermögen halten müssen, und daher mit demselben Nahmen nennen, ungeachtet wir weder es selbst noch den innern Grund und den Grad seiner Aehnlichkeit mit den gleichbenannten menschlichen Vermögen kennen.

Anmerkung. 2. Man hat oft behauptet, daß die theoretische Vernunft, wenn sie auch einen Gott annehmen müßte, doch gar nicht befugt sey vielmehr nur Einen Gott als viele Götter anzunehmen. Nun ist zwar zur Widerlegung dieser Behauptung allein genug zu bemerken, wie die Vernunft einen Gott erkenne: daß sie nähmlich aus absolutem Bedürfniß, die in der Erfahrung vorliegenden ihr nothwendig wirklichen Veränderungen aus einem zureichenden Grunde als möglich zu begreifen, eine wirkliche Ururſache d. i. ein Urwesen denken und annehmen müsse, und daß sie die Idee dieses Wesens bis dahin ausbilden, und jede neue Bestimmung desselben realisiren müsse, daß das bezeichnete Wesen uns Gott wird. Gott ist daher für uns ein Wesen der reinen Vernunft. Die theoretische Vernunft kann aber ihrer Natur nach uns keine Idee von einem Wesen geben und die Realität dieses Wesens verbürgen, außer in sofern sie durch ihr

Bedürfniß zu begreifen dazu absolut genöthigt wird: nun hat sie aber eine solche Nöthigung bloß zur Annahme eines einigen Gottes, weil sie daraus alles begreifen kann, was sie begreifen muß: was könnte uns also die Realität mehrerer Götter verbürgen? und womit könnte die Annahme mehrerer gerechtfertigt werden, da die Vernunft sie nicht rechtfertigt, und da außer ihr kein anderes Vermögen in uns sie rechtfertigen kann, weil alle Vermögen des Menschen außer der Vernunft allein auf das Sinnliche beschränkt sind und im Uebersinnlichen höchstens dichten können? Dieses, sage ich, ist allein genug zur Widerlegung jener Behauptung: nichts desto weniger glaube ich doch hier gegen eine willkührliche Annahme des Gegentheils bemerken zu müssen, daß die hier in Nr. 3 erworbene Erkenntniß „daß das Urwesen unmittelbar durch ein in seiner Wesenheit gegründetes von Ewigkeit her in ihm gewesenes (freyes) Wollen die Erstlinge aller gewordenen Dinge in der Zeit hervorgebracht habe" auch noch ausdrücklich der Annahme mehrerer Urwesen — mehrerer Götter — entgegen sey. Müßte man ja, wenn etwa eine jede Reihe von einem besondern Urwesen ihre Entstehung hätte — was in diesem Falle einzig kein ungescheidter Gedanke wäre —, denken und annehmen, daß das hervorbringende Wollen aller dieser Urwesen ohne alle vorläufige Uebereinkunft (denn es war in einem jeden durch dessen Wesenheit da von Ewigkeit) aufs vollkommenste zusammengestimmet hätte: denn die Reihen der gewordenen Dinge passen so vollkommen

zusammen, daß sie, in ihrer gehörigen Ordnung übersehen, durch kaum merkbare Abstufungen aus einander gehend und als völlig harmonische Glieder Eines Ganzen gefunden werden; des Beytrages gar nicht einmahl zu gedenken, den die eine Reihe jedesmahl für die Erreichung des Zweckes der andern gibt. Kann die Vernunft das annehmen? kann sie ein so vollkommnes Zusammenstimmen vieler auf die Rechnung seines puren Zufalles schreiben, was sie hier doch müßte? Wenn blind wirkende bloß physische Kräfte die Erstlinge hervorgebracht hätten, so möchte die alsdann mögliche Annahme mißlungener disharmonischer und darum wieder untergegangener Wirkungen eine solche Annahme möglich machen, jetzt aber wird sie der Vernunft wenigstens um ihrer praktischen Zwecke willen immer unmöglich bleiben, weil sie einen so unwahrscheinlichen Zufall nicht zulassen kann, ohne allen Vernunftgebrauch im praktischen Leben für unnütz zu erklären.

Ueber 4. Wenn die Erstlinge der veränderlichen Dinge durch bloße Umänderung vorgefundener Substanzen zu solchen Dingen (zu solchen Ursachen) geworden sind, dann müssen diese vorgefundenen Substanzen selbst nie entstanden seyn, und folglich entweder durch sich selbst, oder durch die Ururſache, oder durch ein drittes Wesen von sich selbst von Ewigkeit her dagewesen seyn. Kann die Vernunft das annehmen? Sie begreift keine Unmöglichkeit darin, daß außer der Ururſache alles Gewordenen noch andere Wesen von Ewigkeit seyen, weder wenn sie durch die Ururſache, noch wenn sie durch sich selbst, noch wenn sie durch ein drittes Wesen von sich selbst seyn sollen. Aber die Ururſache müßte dann auch diese ewigen

Wesen in der Zeit umgeändert haben: kann die Vernunft denn auch das annehmen? Wenn sie den Grund ihres Seyns in sich selber hatten, so war diese Umänderung nicht möglich: weil ein jedes Wesen von sich selbst absolut unveränderlich ist (Sieh' zu Anfange dies. §phen die Folgerung aus der Unabhängigkeit des Urwesens.). Und wenn sie in der Ururſache oder in einem dritten Wesen von sich selbst mit Nothwendigkeit, d. h. wenn sie in deren Objectivität, begründet waren, so war die Umänderung auch nicht möglich: denn die Ururſache und jedes Wesen von sich selbst ist unveränderlich (Sieh' die angewiesene Stelle zu Anfange dieses §phen); also ist auch das unveränderlich, was in einem solchen Wesen mit Nothwendigkeit begründet ist. Wenn sie aber auch in der Subjectivität eines dritten Wesens von sich selbst, in dem (freyen) Wollen desselben, begründet waren, so war es doch noch unmöglich, daß die Ururſache sie umänderte. Denn sie waren auch dann noch begründet in einer Wesenheit von sich selbst, wenngleich in keiner der Nothwendigkeit unterworfenen sondern in einer freyen Kraft derselben: sie konnten daher nicht geändert werden, ohne daß diese freye Kraft (der Grund ihres Seyns) und so die Wesenheit von sich selbst, wovon diese freye Kraft ein Theil war, geändert worden wäre. Eine Wesenheit von sich selbst kann aber durch keine äußere Einwirkung verändert werden (Sieh' dieselbe Stelle). Aber wie wäre es, wenn sie in der Freyheit der Ururſache ſelbſt begründet gewesen wären? wenn sie durch deren eignes (freyes) Wollen von Ewigkeit her dagewesen wären, hätten sie nicht dann durch diese auch in der Zeit können umgeändert werden? In diesem Falle hätte das (freye) Wollen der Ururſache, was eine Ewigkeit hindurch das Daseyn und gerade ein solches Daseyn dieser Substanzen

unverändert gewirkt hätte, in der Zeit aufhören müſſen dasſelbe zu wirken; und ein anderes, wenngleich auch ewiges, doch in ſeiner Wirkung von dem vorigen ganz verſchiedenes Wollen der Ururſache hätte wieder anfangen müſſen, von nun an ein anderes (verändertes) Daſeyn derſelben hervorzubringen. Wenn nun auch der Anfang dieſer neuen Wirkung in der Zeit wegen der Freyheit des Wollens wohl möglich geweſen wäre, ohne daß darum eine Veränderung in der Ururſache Statt gehabt hätte; ſo wäre doch das Aufhören jenes von Ewigkeit her bis auf dieſe Zeit wirklich geweſenen Wollens — und ein Aufhören desſelben müßte doch gedacht und angenommen werden, weil die Wirkung desſelben nun aufhörete — ohne eine Veränderung der Ururſache nicht möglich geweſen. Die Ururſache muß aber durchaus unveränderlich angenommen werden (Sieh' zu Anfange dieſes §phen die Folgerung aus der Unabhängigkeit des Urweſens). Oder ſollten dieſe Subſtanzen nicht eine Ewigkeit hindurch unverändert dageweſen ſeyn, ſondern ſollten ſie von Ewigkeit her, wie die jetzt vorhandenen Dinge, in ſtäter Veränderung geweſen ſeyn: ſo würde zwar die vorher genannte Veränderung des Wollens der Ururſache und ſo der Ururſache ſelbſt dadurch vermieden, aber jene Subſtanzen müßten dann eine unendliche Reihe von Veränderungen durchlaufen haben, ehe ſie in den Zuſtand der Welterſtlinge gekommen wären; dieſer ihr Zuſtand hätte alſo diesſeits einer unendlichen Reihe erſt anfangen können — was ein widerſprechender Gedanke und daher eine unmögliche Annahme iſt. Durch Umänderung vorgefundener Subſtanzen können alſo die Erſtlinge der veränderlichen Welt nicht geworden ſeyn. Folglich muß angenommen werden, daß die veränderliche Welt einen abſoluten Anfang gehabt habe,

oder w. d. i. daß sie einmahl aus nichts hervorgebracht sey. — In wiefern muß aber die Vernunft die Erstlinge der veränderlichen Dinge als aus nichts hervorgebrachte halten? muß sie dieselben ihrem ganzen Inhalte nach oder nur nach einem Theile als solche denken und annehmen? Sie müssen ganz aus nichts hervorgebracht seyn. Zwar läßt sich wohl denken, wenn man sie aus verschiedenen Substanzen, z. B. aus zweyen zusammengesetzt denkt, daß die Ursache die eine aus nichts hervorgebracht, und sie dann der ändernden Einwirkung einer andern von Ewigkeit her gewesenen unterworfen hätte. Die aus nichts hervorgebrachte würde für die ändernde Einwirkung der andern empfänglich gewesen seyn, wenn nur nach ihrer Hervorbringung die Ursache nicht auch noch besonders zur Erhaltung des Zustandes, worein sie nun einmahl gesetzt war, gewirket hätte; aber dieses wäre allein nicht genug gewesen: die Ursache hätte auch die Wirkungen der ewig gewesenen bleibend hinrichten müssen auf die neu hervorgebrachte, die Wirkungen, die bis dahin eine andere oder gar keine bestimmte Richtung gehabt hatten; sie hätte also die ewig gewesene in der Zeit verändern müssen, und das war ihr, wie bereits gezeigt worden, nicht möglich, die ewig gewesene mochte wodurch auch immer von Ewigkeit her gewesen seyn.

Die Vernunft muß also denken und halten, daß die Ursache im eigentlichsten und vollkommensten Sinne schöpferisch, und also, daß das Urwesen der Schöpfer der veränderlichen Welt sey.

Dieses Resultat, was sich hier mit Nothwendigkeit ergibt, steht aber in geradem Widerspruch mit der Behauptung der meisten Philosophen des heidnischen Alterthums, welche in neuern Zeiten auch Kant wieder hervorzog, wenn dieser gleich glaubte in seinem Systeme den Widerspruch derselben mit

dem hier gefundenen Resultate ausschließen zu können. Jene Philosophen lehrten nähmlich den doppelten Satz: gigni de nihilo nihil, in nihilum nil posse reverti. Ich habe hier über diese beyden Sätze nichts zu sagen, sofern man in ihnen bloß unsere Weise uns die gegebene Welt vorzustellen ausgesprochen glaubt, wohl aber, sofern sie eine Behauptung über das Vorgestellte enthalten, denn in diesem Sinne widersprechen sie der hier bewiesenen Lehre über den absoluten Anfang der veränderlichen Welt. Und daß man sie in diesem Sinne verstanden habe, kann ich um mehrerer Gründe willen nicht bezweifeln; selbst die Antwort jenes Philosophen, welche Kant bey dieser Gelegenheit anführt, der auf die Frage „Wie viel der Rauch wiege" sagte: „Ziehe von dem Gewichte des verbrannten Holzes das Gewicht der zurückgebliebenen Asche ab, so hast du das Gewicht des Rauches"; selbst diese Antwort hat ohne Deuteley denselben Sinn. Also in dem Sinne, worin diese Sätze nicht Aussprüche des Verstandes sondern der Vernunft sind, wie sie sich auch durch ihren Inhalt offenbar ankündigen, und worin sie heißen: Keine Substanz (an sich) kann absolut entstehen oder absolut vergehen, d. i. kann aus nichts entstehen oder in nichts vergehen; verstehe und bestreite ich sie. Was hat man in diesem Sinne für einen Beweis dafür? Der einzig gültige wäre: wenn man nachwiese, daß es der Vernunft unmöglich wäre, ein absolutes Entstehen und ein absolutes Vergehen als wirklich anzunehmen, oder, wodurch dieses einzig geschehen könnte: wenn man nachwiese, daß es der Vernunft unmöglich würde zu begreifen, was sie aus absolutem Bedürfnisse begreifen muß, sobald man ein absolutes Entstehen und ein absolutes Vergehen annehmen wollte. Ich habe hier aber gerade das Gegentheil bewiesen: daß nähmlich die Vernunft

auf keine Weise im Stande sey als möglich zu begreifen und folglich als wirklich anzunehmen, daß die uns erscheinenden veränderlichen Dinge und sonach die von der Erfahrung bezeugten Veränderungen in der Sinnenwelt daseyen, deren Wirklichkeit sie doch zufolge eines frühern Beweises mit Nothwendigkeit annehmen muß, deren Möglichkeit sie daher auch aus absolutem Bedürfnisse begreifen muß; also: daß es der Vernunft unmöglich sey zu begreifen, was sie aus absolutem Bedürfnisse begreifen muß, wenn wir die Annahme eines absoluten Entstehens — das absolute Vergehen liegt hier außer meinem Zwecke — verweigern wollen. Wie wenig also der schuldige Beweis des ersten Satzes — woran mir für jetzt allein liegt — geliefert werden könne, das ist hieraus offenbar. Was für einen Scheinbeweis hat man aber für diese Sätze? Keinen andern als: daß der Verstand ein absolutes Entstehen und ein absolutes Vergehen nicht denken, und daß die Vernunft es nicht begreifen könne; und außer diesem allenfalls die Nöthigung der Vernunft (welche ich §. 61 gezeigt habe) den Grund der gegebenen Erscheinungen in Naturursachen zu suchen, und daher, ihn in der Sinnenwelt so weit als möglich zu verfolgen. Die Nichtigkeit des ersten Grundes liegt offen da, wenn man sich nur erinnert, daß der Verstand in seinem Denken auf das Sinnliche beschränkt ist, und daß absolutes Entstehen und absolutes Vergehen übersinnlich sind; und wenn man darneben bedenkt, daß aber die Vernunft über die Grenze des Verstandes hinaus im Uebersinnlichen — welches ihr Gebieth ist — denken und für wirklich halten könne und müsse. Ganz etwas anderes wäre es, wenn der Gedanke eines absoluten Entstehens und eines absoluten Vergehens für den Verstand ein Widerspruch wäre: dieses können aber nur solche Gedanken seyn, die ihrer Natur nach

ihm angehören, alſo nur ſolche, die ſich auf ein ſinnliches Seyn beziehen. Den zweyten Grund findet man eben ſo nichtig, wenn man nur weiß, daß die Vernunft kein Bedürfniß hat Seyn und Werden, hier Entſtehen und Vergehen, zu begreifen, ſondern nur die Möglichkeit desſelben. Dieſe iſt aber begriffen, ſobald ſie denkt und hält, daß ein zureichender Grund in der Wirklichkeit vorhanden ſey, wodurch das Vorliegende ſeyn, rückſichtlich werden, könne: und dieſes kann ſie überall, weil ſie es muß; auch da, wo ihr ein abſolutes Entſtehen und ein abſolutes Vergehen zu denken iſt, wenn ſie nur das abſolute Entſtehen und Vergehen ſelbſt anderswoher als wirklich anzunehmen genöthigt iſt — und das habe ich hier über das abſolute Entſtehen bewieſen. Wer aber meint, die Vernunft müſſe das abſolute Entſtehen und Vergehen ſelbſt begreifen, d. h. es erklären, um es als wirklich zulaſſen zu können, der muß freylich die Möglichkeit desſelben beſtreiten: denn die Urſache, welche das eine und das andere wirklich machen kann, iſt in der geſammten Natur nicht zu finden und deswegen von Menſchen nicht vorzuweiſen, folglich auch das Hervorgehen dieſer Wirkung aus ihr keines Weges zu erklären. Ein ſolcher kann ſich aber von ſeinem Irrthume überzeugen, wenn er ſich über die Ausdehnung und Grenze des Bedürfniſſes der Vernunft zu begreifen unterrichtet — ich habe dieſes nach dem Ausſpruche des unmittelbaren Bewußtſeyns der Sache in uns ausführlich abgehandelt in §. 30. Daß die Vernunft auch zu dieſem Erklären einen ſtarken Trieb habe, wenngleich kein Bedürfniß mehr, das iſt bekannt, und ich habe auch das §. 30 nicht unbemerkt gelaſſen. Dadurch geſchieht es, daß ſie in vorkommenden Fällen des Entſtehens und Vergehens die Urſache zu entdecken ſucht, und dann, weil ſie anderweitig dazu genöthigt wird, ſie in der

Sinnenwelt verfolgt, so weit sie kann — dieses war der dritte Grund. Ich sage: so weit sie kann; denn eine Ursache, die sie für hinlänglich halten müßte, ein absolutes Entstehen und Vergehen d. i. ein Entstehen aus nichts und ein Vergehen in nichts zu begründen, findet sie hier nicht. Sie geht daher immer weiter, und wo sie nicht mehr kann, da hört sie auf in dem Gefühle ihrer Beschränktheit, ohne darum noch zu denken und anzunehmen, daß auf einer von ihr unerreichten Stufe ein absolutes Entstehen, rücksichtlich ein absolutes Vergehen, die Reihe beschließe. Einzig da macht sie eine Ausnahme hiervon, wo sie nicht bloß aus Ohnmacht stille steht, sondern zugleich auch begreift, daß selbst das ihr nothwendige Begreifen der Möglichkeit des in der Erfahrung vorliegenden Phänomens, nach dessen letztem Grunde sie forscht, unmöglich seyn würde, wenn sie nicht irgendwo mit der ungezweifelten Annahme eines absoluten Entstehens oder eines absoluten Vergehens die Reihe beschließen wollte — von dem absoluten Entstehen habe ich das hier gezeigt. [Wer unter absolutem Entstehen nicht nur ein Entstehen ohne eine frühere Materie woraus sondern auch ohne frühere Ursache wodurch, und unter absolutem Vergehen nicht nur ein Vergehen ohne Uebergang in eine andere Form sondern auch ohne eine Ursache oder einen Grund der Vernichtung versteht, der muß allerdings ein absolutes Entstehen und Vergehen als unmöglich verwerfen; weil die Annahme desselben dem Grundsatze der Vernunft „Alles muß seinen zureichenden Grund haben" widerspräche; und ich habe diesem hier nichts entgegen gesagt.]

Sammeln wir nun alle bisher gefundenen, die Beschaffenheit des Urwesens näher bestimmenden Prädikate, welche

die Vernunft von ihm denken und ihm wirklich beylegen muß: ſo ergibt ſich:

daß das Urweſen ein einiges, im vollkommenſten Sinne des Wortes ewiges, durch ſich ſelbſt ſeyendes (abſolutes), unveränderliches, ſeiner ſelbſt und der Hervorbringung der veränderlichen Welt und aller hervorgebrachten Erſtlinge wie auch des Zeitpunktes ihrer Hervorbringung von Ewigkeit her ſich bewußt geweſenes und alles deſſen ohne Aenderung in Ewigkeit ſich bewußt ſeyendes, (frey) wollendes, mit Schöpferkraft begabtes Weſen ſeyn müſſe — der Vernunftbegriff von **Gott**, und deſſen nothwendige Realität! und zwar der Grundbegriff, weil er nach allen ſeinen Theilen der Vernunft nothwendig iſt, ſobald ſie eine wirkliche veränderliche Welt annehmen muß, und weil kein Theil deſſelben ihr nothwendig iſt, auch der der Ururſache überhaupt nicht, ſolange ſie keine wirkliche veränderliche Welt annimmt.

Wir können dieſen Begriff von **Gott** abkürzen, wenn wir die Aufzählung der erkannten Gegenſtände ſeines Bewußtſeyns fallen laſſen, und dann die Prädikate Bewußtſeyn und (freyes) Wollen — wodurch das Urweſen uns **Gott** iſt — in das eine beyde umfaſſende, Perſönlichkeit, verbinden; es bleibt dann:

Gott iſt die einige, ewige, abſolute, unveränderliche, perſönliche, ſchöpferiſche Urſache der veränderlichen Welt;

oder ſtatt deſſen auch, wenn wir für perſönliche und

schöpferische Ursache den Personennahmen Schöpfer gebrauchen:

Gott ist der einige, ewige, absolute und unveränderliche Schöpfer der veränderlichen Welt.

§. 63.

Es war also von Ewigkeit, und es wird ohne alle Aenderung in Ewigkeit seyn ein einiges, persönliches Wesen durch sich selbst, das in der Zeit die veränderliche Welt aus nichts erschuf — **Gott:** dieses ist der theoretischen Vernunft eine nothwendige Wahrheit. Nicht nur die Idee von einem solchen Wesen ist ihr ein nothwendiger Gedanke, sondern das darin bezeichnete Wesen hat auch ein ihr nothwendig wirkliches Seyn: weil sie nicht aus dem bloßen Gedanken sondern einzig aus dem wirklichen Daseyn des in dieser Idee gedachten Wesens zu begreifen vermag, wie die ihr nothwendig wirkliche veränderliche Welt, und folglich auch die in der Erfahrung gegebenen ihr nothwendig wirklichen Veränderungen in uns und außer uns wirklich seyn können, was sie aus absolutem Bedürfnisse begreifen muß. Dieses ist das bisher gefundene Resultat — nothwendiges reales Daseyn **Gottes** ist der Inhalt desselben.

Wie müssen wir aber das reale Daseyn Gottes denken, wenn wir es in Hinsicht auf die möglichen Weisen betrachten, wie der Verstand alles reale Daseyn denken muß, und außer welchen er kein reales Daseyn denken kann? — Es könnte scheinen, daß diese Frage hier unzulässig wäre; denn Gott ist nach allem Obigen ein Wesen der Vernunft, und scheint daher den Denkweisen des Verstandes nicht unterworfen zu seyn: wenn man aber bedenkt, daß die Vernunft

ihn ausdrücklich als wirklich ſeyend annehmen mußte, daß folglich ſie ſelbſt ihn auch durch den Verſtandesbegriff des Seyns denken mußte; ſo wird offenbar, daß ſie auch die nähere Beſtimmung dieſes Begriffes durch den Verſtand nicht verweigern könne, weil dieſer alles, was er als ſeyend denkt, auf irgend ſeine beſondere Weiſe ſeyend denken muß. Alſo die Antwort. Der Verſtand hat nur zwey weſentlich verſchiedene Weiſen des Seyns, die des ſelbſtſtändigen und die des unſelbſtſtändigen Seyns: in einer von beyden Weiſen muß er alſo auch das reale Daſeyn Gottes denken. Unſere Frage kommt demnach zurück auf die: zu welchem von beyden Gedanken die Vernunft ihn anweiſe. Ich ſage: die Vernunft ihn anweiſe; denn alle Weiſung des Verſtandes muß hier von der Vernunft ausgehen, auf gleiche Weiſe, wie in den ſonſt gewöhnlichen Fällen von der Sinnlichkeit; weil die Welturſache, und ſonach auch das Weſen, was ſie iſt (Gott), einzig durch die Vernunft vorgeſtellt wird. Nun hat alles Vorige gezeigt, daß die Vernunft einer unabhängigen Urſache der veränderlichen Welt bedarf. Alles Unſelbſtſtändige iſt aber abhängig: ſo iſt jede Eigenſchaft abhängig von der Subſtanz, deren Eigenſchaft ſie iſt; ſie muß gedacht und gehalten werden als begründet durch dieſe, und was ſie zu wirken ſcheint, iſt der Vernunft eigentlich Wirkung der Subſtanz, woran ſie haftet; und jeder Zuſtand iſt über dies auch noch begründet durch eine andere Subſtanz, und ſeine Wirkung gehört ihm eben ſo wenig an. Die Vernunft fordert alſo Gott als ein ſelbſtſtändiges Weſen d. i. als Subſtanz.

Weiſet die Vernunft auch an, Welches die Subſtanz Gott ſey? oder was gleich viel ſagt: welches das Urweſen ſey? Hierzu wird ſie durch ihr Bedürfniß zu begreifen

nicht genöthigt: folglich ist es ihr unmöglich. Das Einzige, wozu sie in dieser Hinsicht eine Nothwendigkeit hat, ist, zu denken und zu halten: 1) daß eine einige, ewige, absolute, unveränderliche, persönliche Schöpferkraft sey: weil sie keine bewirkende Ursache denken und für wirklich halten kann, ohne eine Kraft zu denken und für wirklich zu halten, welcher alle Prädikate zukommen, die sie der bewirkenden Ursache beylegen muß; und 2) daß die veränderliche Welt nicht das Subject dieser Kraft, und also nicht die Substanz Gott oder das Urwesen sey: weil sie sonst die Wirkung mit der Ursache identifiziren müßte, was ihr unmöglich ist. Ob nun aber noch ein Subject dieser Kraft sey, und welches es sey — das heißt ja die Frage „Welches die Substanz Gott oder welches das Urwesen sey" —, darüber muß die Vernunft mit Nothwendigkeit nichts denken und halten, weil sie die schöpferische Kraft selbst wohl als die Substanz Gott annehmen kann, und folglich keine andere anzunehmen ermächtigt ist.

Hier ist nun der Ort zu zeigen, daß die Vernunft überhaupt wohl annehmen könne, daß eine Kraft existire ohne ein Subject, woran sie hafte, d. h. daß eine Kraft selbst wohl Substanz seyn könne; also das zu zeigen, worauf ich §. 52 und §. 58 im voraus verwies. — Den Grund, dieses zu bezweifeln, gibt man folgender Maßen an; man sagt: Grün kann nicht existiren ohne ein Grünes, Hart nicht ohne ein Hartes, Bitter nicht ohne ein Bitteres, u. s. w.; dasselbe findet sich bey allen in uns selbst gegebenen Objecten: Anschauung kann nicht seyn ohne ein Anschauendes, Freude nicht ohne ein Freudiges, Schwermuth nicht ohne ein Schwermüthiges, u. s. w.: wie sollte denn Kraft seyn können ohne ein Kräfti-

ges, d. i. ohne ein von ihr verschiedenes Subject, woran sie hafte? ——— Die Antwort ist leicht, wenn man auf den Grund sieht, wodurch wir genöthigt werden über die Objecte des äußern und innern Sinnes so zu denken und zu halten, welcher Grund in dieser zweyt. Untersf. Erst. Abschn. Erst. und zweyt. Abs. ausführlich enthalten ist; und wenn man dann die ganz andere Bewandtniß bemerket, welche es mit der Vorstellung von Kraft hat. Zu den unmittelbaren Objecten des äußern Sinnes, als da sind Grün — Hart — Bitter — u. s. w. muß der Verstand ein Anderes als Subject, woran sie haften, hinzu denken, er muß nähmlich die Objecte selbst als Eigenschaften und dieses Andere als deren Substanz denken, und die Vernunft muß das Gedachte für wirklich halten: weil sie gebunden an einen Theil des Raumes wahrgenommen werden, und weil sie nicht getrennt von allen Theilen des Raumes gefunden werden können (Sieh' §. 55). Zu den unmittelbaren Objecten des innern Sinnes, als da sind — Freude — Schwermuth — Anschauung — u. s. w. muß von dem Verstande ein Anderes als ihr Subject oder Träger hinzu gedacht, und sie selbst dann als Zustände und dieses Andere als die Substanz, welche die Zustände habe, gedacht, und von der Vernunft gehalten werden, wenigstens vor der Reflexion: weil sie gleich, wo sie angetroffen werden, auch als schon vorübergegangen gedacht werden müssen, und weil der Verstand diesen Gedanken nicht denken kann, ohne eine Veränderung und sonach ein sich änderndes Etwas, eine Substanz, zu denken, woran die Zustände während ihrer Dauer vorhanden gewesen und durch dessen Veränderung sie nun aufgehört haben (Sieh' §. 49). Auch in der Reflexion bleibt die Nothwendigkeit so zu denken und zu halten unge-

ändert, solange die Vernunft die Gedankenreihe des Verstandes nicht stört, und also dieser die wahrgenommenen Zustände vermittelst der Vorstellung einer Satt gehabten Veränderung als vorübergegangen denkt (Sieh' §. 50): sobald aber die Vernunft einschreitet, und den Verstand verhindert, die wahrgenommenen Zustände in seiner ihm einzig möglichen Weise zu denken — was wohl geschehen kann, wie ebenfalls §. 50 ausführlich vorgelegt worden —, so finden wir sofort auch keine Nothwendigkeit mehr in uns vor zu den innern Zuständen einen Träger, d. i. ein Subject woran sie haften, hinzu zu denken und für wirklich zu halten (Sieh' §. 50). Ueberhaupt findet sich diese Nothwendigkeit überall da in uns, wo der Verstand die Gegenstände denkt, welche wir durch den äußern und innern Sinn wahrnehmen; und sie entsteht daher, weil den sinnlichen Anschauungen dieser Gegenstände die bestimmende Vorstellung Raum, rücksichtlich Zeit, anhängt, wie das an den angewiesenen Stellen klar vor Augen liegt. Wie wenig läßt sich also hieraus in Ansehung der Vorstellung Kraft auf eine ähnliche Nothwendigkeit schließen! Die Vorstellung Kraft ist Vernunftbegriff: was sie vorstellt, wird daher weder durch den äußern noch durch den innern Sinn angeschauet, und sie ist durch keine Vorstellung Raum oder Zeit bestimmet; der Verstand hat also über sie gar nichts zu denken, und wenn er über sie dächte, so würde er doch durch nichts zu einem ähnlichen Denken, und folglich die Vernunft durch nichts zu einem ähnlichen Halten genöthigt werden. Hier eine Analogie vorwenden ist der offenbarste Fehlgriff, weil zwischen einem Vernunftbegriff und einer Sinnenvorstellung gar keine Analogie Statt hat.

Wenn hier nun noch jemand fragt, ob nicht doch ein Subject der Gottheit sey; oder insbesondere: ob nicht die uns unveränderlich scheinende Welt, unsere Erde und die Himmelskörper entkleidet von allem Veränderlichen, es seyen: so antworte ich, daß das nimmer erwiesen werden könne, und also durchaus nicht angenommen werden solle, weil die Vernunft überhaupt kein Bedürfniß hat, ein Subject der Gottheit zu haben. Es wäre daher eine metaphysische Annahme, der die metaphysische Beglaubigung fehlte: wenn die unveränderliche Welt (wenn anders irgend etwas an ihr in der That unveränderlich seyn sollte), die ganze oder ein Theil von ihr, oder irgend etwas Anderes, weß Nahmens es auch seyn möchte, dafür angenommen würde. Dahingegen ist aber auch wahr, daß die Vernunft eine solche Annahme, wenn sie willkührlich gemacht würde, eben so wenig aus einem besondern Grunde als irrig verwerfen könnte *). Indeß bliebe der Vernunft doch, wenn die Annahme sich auf die unveränderlich scheinende Welt bezöge, immer noch die volle Unmöglichkeit zu ihr überzugehen; weil alle Erscheinungen, die wir von derselben haben, ihr widersprechen. Erscheint unsere nackte Erde uns doch überall als ein erkenntniß- und willenloses Wesen, als ein Kloß ohne Geist und

*) Der Beweis, welchen Platner in den philos. Aphorismen 1. Th. §. 768 für die Unmöglichkeit, außer der Kraft selbst noch ein substantiales Subject derselben anzunehmen, geliefert hat, scheint mir unzulänglich. Denn der Satz „Was nichts wirket, das ist nichts", worauf er bauet, ist in der Ausdehnung, worin er, um jenen Beweis zu stützen, wahr seyn müßte, so viel ich sehe, nicht zu beweisen.

Leben *), und sieht sie doch keinem Dinge weniger ähnlich, als einem persönlichen Wesen; sogar scheint ja das niedrigste der veränderlichen Dinge, was sie trägt, von viel edlerer Natur zu seyn, als sie. Und wir haben nicht den geringsten Grund, die andern Himmelskörper für etwas Höheres, als für ähnliche Klösse, zu halten. Auch die elektrische, magnetische und galvanische Materie, Feuer und Licht, kommen uns in allen ihren Erscheinungen auf ähnliche Weise vor. Zwar bringen diese die ausgezeichnetsten Wirkungen hervor, und wir müssen sie deswegen für eben so ausgezeichnete Kräfte halten: aber sie geben keine uns bekannte Wirkung, wodurch wir genöthigt oder auch nur einiger Maßen berechtigt würden, sie für höhere als für blind wirkende physische Kräfte, ohne alle Erkenntniß und ohne allen Willen, zu halten. Um dieses, wenigstens in der Erscheinung gegebenen, Gegengrundes willen könnte die Vernunft zu dieser Annahme nie übergehen, es sey denn, daß zuvor gezeigt würde, daß sie uns so erscheinen müßten und nicht anders erscheinen könnten, wenn sie auch persönliche Wesen wären. — — Die Offenbarung wird uns lehren, daß Alles außer Gott Geschöpf Gottes sey, und dadurch aller hier noch bleibenden Unentschiedenheit über diesen Punkt ein Ende machen — wenn man anders das in der Metaphysik noch unentschieden nennen darf, was nie durch ein nothwendiges Halten der Vernunft verbürgt werden kann.

*) Wer nach einer gewissen Philosophie glaubt in der Erde ein Leben denken zu müssen, der wird es doch wohl von einer so niedrigen Potenz finden, daß es vom Tode nicht verschieden ist, wenn er anders noch einen Tod zuläßt.

Man denke nicht, daß ich dem ſo unvernünftigen Pantheismus, der eigentlich Atheismus iſt, Platz gebe, wenn ich eine Bedingung ſetze, unter welcher es der Vernunft wenigſtens möglich werden würde, die unerweisliche Annahme „daß das unveränderlich ſcheinende Univerſum das Subject der Gottheit ſey" zuzulaſſen. Der Pantheismus, und jede andere Art von Atheismus, war vollkommen ausgeſchloſſen, und das mit abſoluter Nothwendigkeit, ſobald erwieſen war, daß die Vernunft ein perſönliches Weſen als Urſache der veränderlichen Welt denken und für wirklich ſeyend halten müſſe. Von dem Augenblick an, wo der Menſch dieſe Wahrheit errungen hat, beugt er ſich tief im Staube vor ſeinem Gott, was er auch über ein Subject der Gottheit noch Vernünftiges oder Unvernünftiges denken mag: dahingegen hält der Pantheiſt phyſiſche blind wirkende Kräfte für Gott, d. h. er hat in der That gar keinen Gott; und ſolange die Vernunft in ihm lebt, muß er weit entfernt ſeyn von aller Achtung gegen ſeinen ſo genannten Gott, ſogar muß er ſich ſelbſt viel höher halten, als ſeinen Gott. — Der Unterſchied zwiſchen jener Einräumung und der Annahme des Pantheismus liegt auch in der Sache ſelbſt klar vor Augen: der Pantheiſt hält das Univerſum, wie es uns erſcheint, für Gott; und ich ſagte, es würde der Vernunft dann erſt möglich werden, das uns unveränderlich ſcheinende Univerſum als das Subject der Gottheit zuzulaſſen, wenn zuvor gezeigt wäre, daß es etwas ganz Anderes ſey, als es uns zu ſeyn ſcheint.

Die einzige nun noch übrige Frage zur Beſtimmung des realen Daſeyns Gottes iſt: ob Gott auch daſey in Zeit und Raum. Man darf bey dieſer Frage nicht denken: ob er daſey in der ſubjectiven Zeit und im ſubjectiven Raume, welche bloße Vorſtellungen in uns ſind,

die sich mit unsern sinnlichen Anschauungen verbinden und diese bestimmen, außer dieser Verbindung aber gar nicht vorkommen: denn wir nehmen Gott durch keinen Sinn jemahls wahr; — sondern man muß dabey denken: ob er dasey in der objectiven Zeit und im objectiven Raume; deren so vielfältig besprochene Wirklichkeit keinem Zweifel mehr unterworfen ist, nachdem die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt erwiesen, und die Veränderung der zu ihnen gehörigen Dinge gewiß ist. Die Antwort auf diese Frage, sofern wir sie hier geben können, liegt am Tage. — Weil Gott ewig und unveränderlich ist; so steht er nicht da in der Reihe der Veränderungen, folglich nicht in der Zeit: Zeit ist nicht Bedingung seines Daseyns. Und fragt man: in welchem Verhältnisse sein Daseyn zur Zeit stehe, so ergibt sich auch auf diese Frage die Antwort aus seiner Ewigkeit von selbst. Sein Daseyn umfasset alle (reale) Zeit, aber alle (reale) Zeit umfasset nicht sein Daseyn; oder w. d. i. Gott ist während aller Zeit, und alle (reale) Zeit verfließt, während er daist: sie vergeht, er bleibt. Gottes Daseyn ist daher auch nach Zeit nicht auszumessen. — Damit Gott dawäre im Raume, d. h. nach unserer einzig möglichen Vorstellung von Daseyn im Raume: damit er Raum erfüllete, entweder den ganzen oder einen Theil desselben, nach einer oder nach zweyen oder nach allen dreyen Ausmessungen: und damit so der Raum Bedingung des Daseyns Gottes wäre: müßte er ein ausgedehntes Wesen seyn, entweder nach einer oder nach zweyen oder nach allen dreyen Richtungen hin. Die Vernunft ist aber nur genöthigt Gott als eine einfache Kraft zu denken, wobey an eine Ausdehnung gar der Gedanke nicht kommen kann: sie bedarf also auch des Raumes nicht, um die Möglichkeit

des realen Daseyns Gottes zu begreifen. Muß sie aber auch ausdrücklich annehmen, daß er keinen Raum erfülle, wie sie ausdrücklich die Bedingung Zeit von seinem Daseyn ausschließen muß? Dazu ist sie eben so wenig genöthigt; weil sie nicht genöthigt ist ein Subject der Gottheit ausdrücklich zu verwerfen. Wer ohne die Autorität der Vernunft, willkührlich, ein Subject der Gottheit setzt, muß allerdings seinen Gott im Raume setzen. Die Offenbarung wird uns lehren, daß Gott ein Geist sey im Gegensatze zu Körper und zu jeder Ausdehnung, d. h. daß er pure Kraft sey, und wird so den Raum von seinem Daseyn ausschließen.

Anmerkung. Welche die Annahme eines Gottes noch der Gewißheit, und folglich, weil sie kein Axiom ist, des Beweises werth achten, welche aber von keinem Beweise der Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt hören wollen, ungeachtet sie mit mir auf die Wirklichkeit dieser die Wirklichkeit Gottes gründen; diese bitte ich hier zurückzusehen und sich zu fragen: ob sie wohl die mittelbare Nothwendigkeit der Vernunft einen Gott anzunehmen noch als Nothwendigkeit der Vernunft erkennen können, wenn sie nicht das Vermittelnde auch als ihr nothwendig erkannt haben.

§. 64.

Prüfung einiger andern sehr gewöhnlichen Beweise für das Daseyn Gottes.

1. Der älteste und berühmteste unter allen ist der bekannte ontologische Beweis. Er wurde erfunden im 11ten Jahrhunderte von einem der Väter der scholastischen Theologie, von dem h. Anselmus; jedoch wollen einige den

Philosophen Des Cartes für den Erfinder desselben halten. Die verschiedenen Formen dieses Beweises sind wohl der Grund dieser verschiedenen Meinungen. Er blieb in allgemeinem Ansehen während der ganzen Dauer der scholastischen Theologie, nähmlich bis in die zweyte Hälfte des vorigen Jahrhunderts, an die siebenhundert Jahre lang; und hie und da streitet man noch für seine Gültigkeit. Der letzte Vertheidiger desselben, der einiges Aufsehen erregt hat, war Moses Mendelssohn; er verfocht ihn erst in der Preisschrift über die Evidenz und dann in den Morgenstunden. Um diesen Beweis aufzuführen, erschuf man durch eine sogenannte Verstandesdichtung den Begriff eines absolut vollkommnen Wesens (den Begriff Gottes), oder dachte wenigstens, er wäre gebildet; nicht um hierin das wirkliche Daseyn eines solchen Wesens zu erkennen, denn das drang sich jedem als unmöglich auf: sondern um das nothwendige Daseyn desselben daraus zu begreifen; und dieses konnte möglich scheinen, weil die Vernunft in jedem Syllogismus aus ihr vorgehaltenen Begriffen — gleich viel, wie und woher diese Begriffe entsprungen sind — die nothwendige Wahrheit des Schlußsatzes begreift. Der Beweis wurde gar gewöhnlich gegeben in folgendem, dem Wesen nach immer einerleyen, wenngleich im Außerwesentlichen vielfältig abgeänderten, Syllogismus:

Obersatz. „Ein absolut vollkommnes Wesen kann gedacht „werden, oder w. d. i. der Begriff desselben ist mög„lich *)."

*) Verstehe bloß logische Möglichkeit d. i. bloße Abwesenheit eines Widerspruches.

Unterſatz. „Ein ſolches Weſen hat aber den zureichenden „Grund ſeines Daſeyns in ſich ſelbſt; — eben weil „es abſolut vollkommen iſt."

Schlußſatz. „Alſo muß es exiſtiren; denn wo der zu„reichende Grund iſt, da muß auch das Begründete ſeyn."

Iſt nun hierdurch das nothwendige Daſeyn eines abſolut vollkommnen Weſens (eines Gottes) wirklich bewieſen, wie der Schlußſatz der Form nach das ausſagt? Der Oberſatz mag wahr ſeyn: denn der Verſtand kann den Begriff eines abſolut vollkommnen Weſens, wenn er ihn hat, wohl denken, weil er keinen Widerſpruch enthalten kann; ich will ſogar annehmen — wiewohl das zu dieſem Beweiſe nicht erforderlich, und in der That nicht möglich iſt —, daß er ihn auch bilden könne, nähmlich ſo: wenn er alle in der Wirklichkeit vorfindlichen Vollkommenheiten von den Dingen, woran ſie ſich finden, abſtrahirt, eine jede ins unendliche ſteigert, oder wenn er das auch nicht vermag, doch alle Schranken davon wegdenkt, und ſie dann in einen Begriff — der aber nun ein erdichteter Begriff wird — verbindet. Auch der Unterſatz iſt ein wahrer Satz: denn einem Weſen würde immer noch eine Vollkommenheit abgehen, wenn es nicht den vollendeten Grund ſeines Seyns in ſich ſelber hätte. Auch der Schlußſatz, deſſen Form ohne Fehler iſt, hat als Concluſion nothwendige Wahrheit. Aber welche iſt die nothwendige Wahrheit, die in ihm erkannt wird? Das kann nicht in ihm ſelbſt geſehen werden, ſondern muß in ſeinen Vorderſätzen geſucht werden: der Inhalt der Vorderſätze beſtimmet den Gegenſtand, worüber im Schlußſatze erkannt wird. Die Vorderſätze ſprechen über ein abſolut vollkommnes Weſen, aber über daſſelbe als über etwas Denkbares, nicht als über

etwas Wirkliches. Der Obersatz sagt: ein absolut vollkommnes Wesen könne gedacht werden; der Untersatz: ein solches Wesen habe aber, weil es absolut vollkommen gesetzt wird, den zureichenden Grund seines Daseyns in sich selber, d. h. müsse gedacht werden als diesen Grund in sich selber habend; denn im Obersatze ist ja von einem solchen denkbaren und nicht von einem solchen wirklichen Wesen die Rede. Der Schlußsatz muß also über dasselbe denkbare Wesen des Obersatzes sprechen, und kann, nachdem der Untersatz gesagt hat, was über den Grund des Daseyns eines solchen Wesens gedacht werden müsse, lediglich angeben, wie diesem Grunde zufolge sein Daseyn selbst zu denken sey, nähmlich nicht als ein zufälliges, sondern als ein nothwendiges. Also nicht: daß ein absolut vollkommnes Wesen existiren müsse; sondern: daß, wenn ein solches Wesen gedacht wird, auch gedacht werden müsse, daß es existiren müsse — ist der Sinn des Schlußsatzes. Dieser Sinn kann freylich wohl ausgedruckt werden: „Also muß es existiren"; denn dieses heißt: „Also existirt es mit Nothwendigkeit, oder hat eine nothwendige Existenz (wohl gemerkt: wenn es eine Existenz hat)." —. Es ist hieraus offenbar, daß durch jenen Syllogismus das wirkliche Daseyn eines absolut vollkommnen Wesens keines Weges erwiesen werde.

Weil dieser vermeinte Beweis aber nicht immer in den Syllogismus gefasset wird, den ich hier vorlegte: so muß ich noch bemerken, daß ich deswegen diesen setzte, weil er mir mehr, als die anderen, das Trügerische, was er enthält, zu verstecken, und so den größten Schein der Wahrheit zu geben schien; daß ich aber übrigens wohl sehe, daß er eigentlich gar kein Syllogismus ist. Der Untersatz ist gar nicht enthal-

ten unter dem Obersatze, und der Obersatz hat gar keinen Einfluß auf die Conclusion, sondern die Conclusion ist eine Folgerung aus dem Untersatze allein; so, daß der Untersatz eigentlich der Obersatz zu einem gedachten aber nicht ausdrücklich gesetzten Syllogismus ist, und dann mit Verschweigung des Untersatzes dieses Syllogismus gleich die Conclusion beygefügt ist; und daß der gesetzte Obersatz bloß die Stelle einer Erinnerung vertritt, daß ein absolut vollkommnes Wesen, worüber die Rede ist, nicht unmöglich sey. Will man hiernach den gestellten bloß scheinbaren Syllogismus in einen wirklichen umändern, so wird er so lauten:

Obersatz. „Ein absolut vollkommnes Wesen (was wohl „möglich ist) hat den zureichenden Grund seines Da„seyns in sich selbst."

Untersatz. „Ein Wesen, was den zureichenden Grund „des Daseyns in sich selbst hat, muß aber existiren."

Schlußsatz. „Also muß das absolut vollkommne We„sen existiren."

Hier sieht man es aber dem Ober- und Untersatze gleich auf den ersten Blick an, daß sie bloß über ein solches denkbares Wesen sprechen; die ausdrückliche Erinnerung an die Möglichkeit eines solchen Wesens, welche in den Obersatz eingeschaltet ist, ist sogar offenbare Ausschließung seiner Wirklichkeit. Hier kann es also niemand entgehen, daß in dem Ober- und Untersatze, und folglich auch in dem Schlußsatze, über ein solches Wesen nur behauptet werde unter der Bedingung: wenn es existiren sollte; daß also nur behauptet werde: wenn ein solches Wesen eine Existenz haben sollte, so würde diese eine nothwendige seyn.

Dieses zeigt zur Genüge, wie man immer, solange dieser

Beweis in einem wirklichen oder scheinbaren Syllogismus vorgelegt wird, aus den Begriffen, worin er aufgestellt werden muß, seine Richtigkeit darthun könne: aber man hat ihn auch ohne syllogistische Form gegeben, in dieser Weise:

„Wenn man die Möglichkeit eines absolut vollkommnen „Wesens (Man sagte dafür auch: eines absolut „realen oder allerrealsten Wesens — was dasselbe „ist) annimmt — und niemand kann diese Annahme „verweigern —, so hat man auch unmittelbar schon „sein Daseyn mit angenommen: denn unter alle „Vollkommenheiten ist auch Daseyn mit begriffen."

Die Antwort hierauf. Zwar ist Daseyn nicht selbst ein Reales, sondern es ist Bedingung alles Realen; man müßte daher, ehe man ein absolut reales oder absolut vollkommnes Wesen als wirklich oder auch nur als außer unserm Gedanken noch möglich annehmen kann, zuvor sein Daseyn, rücksichtlich sein mögliches Daseyn, beweisen: aber ich will einräumen, was man in diesem Beweise voraussetzt: daß Daseyn selbst Realität sey, und folglich unter dem Inbegriff aller Realitäten oder aller Vollkommenheiten mit enthalten sey: wird dann in jenem Beweise das Daseyn eines absolut realen Wesens bewiesen? Offenbar hat man doch dann unter Möglichkeit aller Realitäten nur mögliches und nicht wirkliches Daseyn mit begriffen. Wie könnte also jener Beweis noch aus der vorausgesetzten bloßen Möglichkeit eines absolut realen Wesens auf (wirkliches) Daseyn desselben schließen?... Doch man sagt: „Wer „das wirkliche Daseyn eines solchen Wesens nicht annimmt, „der hebt die Möglichkeit desselben auf, indem er Eine Rea„lität oder Vollkommenheit ausschließt." Wer ein solches Wesen nicht als wirklich daseyend denken will, hebt da-

durch (wenn Daseyn selbst als Realität zugelassen wird) die Möglichkeit des Begriffes von einem solchen Wesen auf: und über Möglichkeit des Begriffes kann hier allein die Rede seyn, weil keine andere Möglichkeit vorausgesetzt werden darf; — wer aber ein solches Wesen nicht als außer unserm Begriffe wirklich daseyend annehmen will, hebt dadurch nur die Möglichkeit des Seyns auf, läßt aber die davon ganz verschiedene Möglichkeit des Begriffes unangetastet: und die Möglichkeit des Seyns darf keiner voraussetzen, weil er sie nicht wissen kann, solange die Wirklichkeit des Seyns nicht ausgemacht ist, und diese soll hier (aus der Möglichkeit des Begriffes) erst erwiesen werden.

Eine mit der hier zuletzt angegebenen Form dieses Beweises im Grunde ganz einerleye ist diese:

„Existenz ist ein Prädikat des unendlichen Wesens; also
„existirt das unendliche Wesen."

Daß Existenz ein Prädikat des unendlichen Wesens sey, kann nur erkannt werden aus der Erforderlichkeit dieses Prädikates zum Begriffe des unendlichen Wesens, und auch dann nur noch in der vorigen Voraussetzung: daß Existenz selbst Realität sey. Also wird auch hier, gerade wie in dem vorigen Falle, erst eine unrichtige Voraussetzung gemacht, und dann aus einem erdichteten Begriffe auf die Wirklichkeit des Begriffenen geschlossen.

Dieses mag genug seyn zu beweisen, daß es hier, wie überall, unmöglich sey, aus bloßer Denkbarkeit oder Möglichkeit, verbunden mit hypothetischer Nothwendigkeit, eine Wirklichkeit hervorzuzaubern. Ich sage: verbunden mit hypothetischer Nothwendigkeit; denn eine hypothetische Nothwendigkeit wurde überall, entweder ausdrücklich oder stillschweigend,

herein gebracht, indem man sagte oder doch darunter verstehen ließ: „wenn ein absolut vollkommnes — absolut reales — oder unendliches Wesen gedacht wird, so muß auch gedacht werden, daß es den Grund seines Daseyns in sich selber habe — daß es Daseyn habe — oder daß Existenz ihm als Prädikat zukomme."

2. „Man schildert gar oft mit recht lebhaften Farben die „Ordnung und Zweckmäßigkeit, welche in diesem „Welt-System überall sichtbar sind, und setzt dann der „Schilderung ohne weiteres den Schluß hinzu: es müsse ein „ordnendes und zweckhabendes Wesen seyn, was alle diese „Ordnung und Zweckmäßigkeit hervorgebracht habe."

Die theoretische Vernunft würde wirklich aus dem Daseyn der überall herrschenden Ordnung und Zweckmäßigkeit auf ein ordnendes und zweckhabendes Wesen, das sie hervorbrachte, schließen müssen, wenn sie zuvor genöthigt wäre anzunehmen, daß diese Ordnung und Zweckmäßigkeit einmahl hervorgebracht und nicht vielmehr immer gewesen sey; und wenn sie dann zweytens auch noch genöthigt wäre anzunehmen, daß die Ordnung und Zweckmäßigkeit in der Welt nur ein Werk der Absicht seyn könne. Woher beweiset man aber diese beyden Bedingungen? Die erste wird man nicht darthun können, ohne zu einem Beweise von ganz anderer Art überzugehen und darin die Ursache schon zu finden, die man in diesem sucht. Und die zweyte Bedingung wird die Vernunft allein nie mit der erforderlichen Strenge zu leisten im Stande seyn, sondern sie wird darüber nur vermuthen können: man wird deswegen auch nie einen Beweis des Daseyns Gottes bindend machen können, der an sie gebunden ist. Wenn man dafür anführt, daß die Hervorbringung menschlicher Kunstwerke, z. B. eines Hauses, einer Uhr, u. s. w.

nimmer von blind wirkenden Kräften zu erwarten ſey; ſo iſt dadurch wenig erwieſen. Bey der Darbringung menſchlicher Kunſtwerke ſoll die Natur nicht ihre ſondern unſere Zwecke realiſiren: was ſie alſo nicht wirket, wo wir den Zweck ſetzen, das kann ſie noch wohl gewirket haben, wo ſie ihre eignen Zwecke, wenn ich ſo ſagen darf, verfolgte; da, wo nicht nur eine und andere, ſondern wer weiß wie viele Kräfte wohl in Thätigkeit waren. Und was nöthigete uns auch anzunehmen, daß ihr das Werk gerade auf den erſten Wurf gelungen ſey? Kann ſie nicht der Productionen unzählig viele geliefert haben, die alle der Ordnung und Zweckmäßigkeit ermangelten, und darum keinen Beſtand hatten, bis ihr endlich eine, und wer weiß nach wie vielen Verwandlungen erſt, gelungen, die dieſes wohl geordnete und zweckmäßige Ganze war, und ſo den Grund der Fortdauer in ſich mitbrachte? . . .

3. „Die meiſten Künſte und Wiſſenſchaften ſind erſt „neuerlich erfunden, wie die Geſchichte das ausweiſet: Würde „doch das Menſchengeſchlecht dieſe Erfindungen viel früher „gemacht haben, wenn es von Ewigkeit her ſchon geweſen „wäre. Alſo muß die Vernunft annehmen, daß das Ge„ſchlecht der Menſchen in der Zeit erſt entſtanden ſey; und „folglich, daß ein Urheber desſelben daſey."

Wenn ich dieſen Beweis auch ſeinem ganzen Umfange nach zulaſſe, ſo iſt doch noch offenbar, daß er den geforderten Urheber des Menſchengeſchlechts nicht über eine bloß phyſiſche Urſache erheben könne, wenn er anders nicht wieder über ſich ſelbſt hinaus und in einen Beweis von ganz anderer Art übergehen will. Aber dieſer Beweis iſt auch ſeinem ganzen Inhalte nach durchaus nichtig. Höchſtens würde man aus der noch neuerlichen Erfindung der Künſte und Wiſſenſchaften — denn neuerlich iſt allerdings jede uns bekannte Erfindung

zu nennen, wenn wir sie gegen ein ewiges Menschengeschlecht vergleichen, weil auch die älteste nicht über sechstausend Jahre hinausgeht — wider ein ewiges Daseyn des Menschengeschlechtes dann etwas, ich darf nicht sagen, schließen, sondern vermuthen können, wenn anderswoher gewiß wäre, daß die einmahl erfundene Kunst oder Wissenschaft nicht wieder verloren gehen könnte. Würde es uns ja dann sehr unbegreiflich vorkommen, daß die menschliche Vernunft, die von Ewigkeit her schon existirt hätte, erst nach Umlauf einer zahllosen Menge von Jahren zu solchen Erfindungen gereift wäre. Jetzt aber, da die Geschichte ebenfalls lehrt, daß das Menschengeschlecht wohl in Barbarey zurückfällt, wird niemand je bestimmen, die wie vielste Erfindung derselben Kunst die Geschichte uns zeige. Also folgt aus diesem Geschichtzeugnisse gar nichts. — Dieser Beweis ist auch in seiner Grundlage, worüber er erbauet ist, schon nichtig, wie sein Inhalt in Ansehung der jetzt betrachteten Rücksicht auch beschaffen seyn möchte; denn diese Grundlage ist nichts weniger als ausgemachte Wahrheit. Um dieses einzusehen darf man nur fragen: vor wie langer Zeit denn die Künste und Wissenschaften wohl hätten erfunden werden müssen, damit diese Erfindung für ein anfangsloses Menschengeschlecht alt genug wäre. Würde nicht die Erfindung auch dann noch zu jung seyn, wenn sie vor tausendmahl tausend Jahren gemacht wäre? oder haben diese ein anderes Verhältniß zur Ewigkeit? Die Grundlage dieses Beweises müßte also nicht heißen: die von der Geschichte nachgewiesene Erfindung der Künste und Wissenschaften sey viel zu jung für ein ewig gewesenes Menschengeschlecht; sondern: wenn das Menschengeschlecht ohne einen Anfang immer existirt hätte, so hätte es in keiner Zeit Künste und Wissenschaften erfinden müssen, sondern es hätte ohne alle Erfindung

von Ewigkeit her schon in Besitz derselben seyn müssen. Und dann wird wohl jeder sehen, daß die genommene Grundlage dieses Beweises keines Weges eine ausgemachte Wahrheit, sondern vielmehr selbst ein gar nicht erweislicher Satz sey. —

Ich will der unhaltbaren und oft nichts sagenden Beweise hier nicht mehrere anführen: aber ernstlich warnen möchte ich noch gegen die so gewöhnliche Sucht die Beweise für das Daseyn Gottes zu häufen, in der Meinung, man beweise die Wahrheit dieser Lehre desto bündiger, je mehrere so genannte Beweise man dafür angebe. Meine bisherige Abhandlung dieses Gegenstandes wird wenigstens das klar zeigen, daß es keine so leichte Sache sey, diese Grundlehre aller Theologie haltbar zu beweisen; daß man also, wenn man der Beweise so viele zu haben meint, mit Grunde gegen alle, die man dafür hält, einen Verdacht haben könne; wenigstens durchschauet man dann höchst wahrscheinlich keinen einzigen vollkommen. Und wozu nützet denn auch die Vielheit der Beweise? Beweiset nicht Einer, wenn er nur haltbar ist, so viel, als ein Dutzend? und sind sie unhaltbar, so stehen abermahls viele wieder Einem gleich. Hat man aber Einen haltbaren geliefert, und fügt man dann noch unhaltbare hinzu, so dienen diese zu nichts, als auch den Einen haltbaren verdächtig zu machen, und bringen so einen unersetzlichen Schaden.

B.

Muß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion fordern einen Gott anzunehmen?

§. 65.

Mit Verwerfung alles Beweises der theoretischen Vernunft für das Daseyn Gottes hat zuerst Kant einen Beweis der praktischen Vernunft dafür aufgestellt. Daß Kant in seinem Systeme das Vermögen einen Gott zu finden der theoretischen Vernunft absprechen mußte, das kann dem Kenner dieses Systems nicht anders als klar seyn: es ist aber heut zu Tage nicht mehr nothwendig die Unrichtigkeit einer Behauptung zu beweisen, die in diesem Systeme den Grund ihrer Haltung hat, indem die Unhaltbarkeit dieses Systems nur bey einigen wenigen noch nicht ganz entschieden ist. Aber Kant behauptete auch, und führte für diese Behauptung einen an sein System nicht gebundenen Grund an: daß die theoretische Vernunft kein oder doch nur ein unbedeutendes Interesse habe, das Daseyn Gottes zu erkennen (Krit. der r. Vr. nach der zweyt. Ausgabe. S. 826. u. f.) Wenn dieses wahr ist, so hat sie gewiß kein Bedürfniß für das Daseyn Gottes; und mein ganzer Beweis, den ich oben geführt habe, hat dann keine Nothwendigkeit: deswegen hier im Vorbeygehen ein paar Worte über den Grund dieser Behauptung, welchen er eben daselbst S. 827 angegeben hat. Er ist: Weil die Vernunft bey ihren Nachforschungen über die Natur doch nirgends befugt sey, Naturursachen vorbeyzugehen, und die Erscheinungen (wie Kant sagt: irgend eine besondere Anstalt und Ordnung) in der Natur von Gott als von einer alle ihre Erkenntniß übersteigenden Ursache abzuleiten. Auch ich habe oben gesagt

und bewiesen, daß die Vernunft Naturursachen nicht vorbeygehen könne: ich habe aber ebenfalls bewiesen, daß sie von einigen ihr nothwendig wirklichen Erscheinungen, nämlich von den in der Erfahrung vorliegenden Veränderungen, in Naturursachen den zureichenden Grund nicht annehmen könne; daß sie daher, weil sie nach einem frühern Beweise den zureichenden Grund nirgends aufgeben kann, ihn über die Naturursachen hinaus verfolgen müsse; und daß sie in diesem Verfolgen mit Nothwendigkeit zu der Annahme eines jenseits der Grenze alles Erfahrbaren wirklich daseyenden Gottes hingetrieben werde. Ich habe also den Grund dieser Kantischen Behauptung eingeräumet, und habe zugleich bewiesen, daß diese Behauptung dadurch keines Weges begründet werde (Sieh' §. 61.). Wenn ich also hier noch frage: ob auch die praktische Vernunft fordern müsse, einen Gott anzunehmen; so geschieht das nicht aus Bedürfniß, um der Nachfrage nach einem Gott, der kein Mensch sich je im Ernste entschlagen kann, zu genügen — das ist durch den obigen Beweis geschehen —, sondern um die höchste Frage der Metaphysik auch in ihrem Verhältnisse zu der praktischen Seite der Vernunft zu sehen, nachdem wir ihr Verhältniß zu der theoretischen Seite derselben erkannt haben.

Der zweyte Abschnitt der Erst. Untersuch. hat gezeigt, daß die praktische, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft überall da, aber nirgends anders, fordern müsse, eine Erkenntniß für wahr, und folglich das in ihr Erkannte für wirklich anzunehmen, wo es ohne diese Annahme unmöglich seyn würde, eine gewisse und unbedingte Pflicht zu erfüllen. Die Antwort auf unsere jetzige Frage hängt also davon ab: ob die Annahme eines Gottes eine solche

Bedingung sey. Und dann ist klar, daß die einzige Berührung zwischen dieser Annahme und jener Möglichkeit in den Beweggründen zur Pflichterfüllung liege. Manche Antriebe zur Erfüllung unserer Pflichten, die der Glaube an einen Gott gibt, fehlen, wenn wir keinen Gott glauben; und so ist nicht zu leugnen, daß die Vollbringung des Sittengesetzes schwerer sey ohne diesen Glauben, als mit demselben: aber unmöglich ist sie nicht, wenn dieser Glaube fehlt; weil wir auch dann noch frey sind. Darum ist auch in dem zweyt. Absch. der Erst. Unterf. nicht der Mangel der Beweggründe zur Erfüllung einer Pflicht als ein Grund der Unmöglichkeit sie zu erfüllen, und so als eine Quelle des pflichtmäßigen Fürwahrannehmens, angegeben, sondern einzig unser absolutes Unvermögen das Object einer allgemeinen Pflicht als jetzt in der Wirklichkeit gegeben und so den Pflichtfall als gegenwärtig vorhanden zu erkennen (§. 41.). Und zur Erwerbung dieser Erkenntniß kann offenbar die Annahme „daß ein Gott sey" nichts beytragen. Die praktische oder verpflichtende Vernunft kann also nicht fordern einen Gott anzunehmen.

Kant will aber den Beweis geliefert haben. Wir müssen also noch sehen, was er lieferte, und die Beweiskraft desselben prüfen.

Er gab diesen Beweis in der Krit. der r. Vr. nach der zweyt. Ausgabe. S. 832 u. f.; und derselbe Beweis erscheint wieder, aber klar und durchgeführt, in der Metaphys. der Sitt. zweyt. Th. metaphys. Anfangsgr. der Tugendlehre S. 168 u. f. Wenn man sich durch das Dunkel hindurch gearbeitet hat, in welches Kant an jener Stelle der Kritik der r. Vr. diese Haupt-

lehre aller Philosophie einhüllete, so findet man endlich alles in dieser Argumentation vereinigt:

„Mein Herz strebt unablässig und mir unabänderlich nach „Glückseligkeit; und meine Vernunft verpflichtet mich „unerläßlich zum Wollen des sittlich Guten. Leiste „ich den sittlichen Forderungen der Vernunft unbe„dingt und ohne Ausnahme Genüge; so achtet sie „mich der Glückseligkeit würdig und rechtfertigt die „Hoffnung derselben, widrigenfalls achtet sie mich „derselben unwürdig und verwirft die Hoffnung dar„auf. — Es wird aber nach dem Gange der Natur „hier die Glückseligkeit nicht ausgetheilt im Verhält„nisse unserer Würdigkeit oder Unwürdigkeit zu der„selben. — Folglich muß eine höchste Intelligenz „(ein Gott) seyn, welche über Aller Würdigkeit „oder Unwürdigkeit zur Glückseligkeit einerseits nach „der Wahrheit entscheiden kann und nach der Ge„rechtigkeit entscheiden will, und welche andererseits „alle Glückseligkeit auszutheilen hat; — und es muß „ein Leben nach diesem Leben seyn, wo die Glück„seligkeit wirklich so ausgetheilt wird."

In dieser Argumentation wird jene höchste Intelligenz (ein Gott) nicht gefordert, damit die Erfüllung irgend einer Pflicht dadurch möglich gemacht, oder auch nur erleichtert werde, sondern bloß, damit sie den Menschen die ihren Verdiensten angemessene Glückseligkeit austheile. Wenn also ein Beweis für das Daseyn Gottes darin enthalten ist, so ist dieser wenigstens kein moralischer, wofür Kant ihn ausgab: aber es ist gar kein Beweis darin. Zwar ist nicht zu leugnen, daß die Vernunft — nicht die moralische, sondern die theoretische — um der in dieser Argumentation

angeführten Gründe willen eine höchste Intelligenz anzunehmen genöthigt seyn würde, wenn erweislich wäre, daß demjenigen das Streben seines Herzens nach Glückseligkeit einmahl befriedigt werden müßte, welchem sein Gewissen das Zeugniß gibt, daß er sich durch sein sittliches Verhalten der Glückseligkeit würdig gemacht habe, und daß seine Hoffnung darauf (richtiger: sein Wunsch derselben) gerecht sey: womit wollen wir das aber beweisen? Wenn wir zuvor das Daseyn einer höchsten Intelligenz ausgemacht und diese als den Urheber unsers Wesens erkannt hätten, so wäre vielleicht das ein Beweis dafür, wenigstens würde es einen hohen Grad von Wahrscheinlichkeit geben: daß auf solche Weise eine zweckmäßige Einheit in die verschiedenen Triebe unsers Wesens, und dieses mit dem Weltlaufe in Harmonie käme; denn unser ganzes Wesen stimmete dann, sofern es moralische Güte will und sofern es Genuß will, in Einem Zwecke zusammen, und die irdischen Schicksale der Menschen verhinderten nicht mehr die Erreichung dieses Zweckes. Aber diese zweckmäßige Einheit voraussetzen, ohne von dem Daseyn jener höchsten Intelligenz gewiß zu seyn, geschweige sie als Urheber unsers Wesens erkannt zu haben, ja sogar um dieser Einheit willen ihr Daseyn erst fordern, dieses wäre offenbar eine Petitio Principii. Oder muß diese zweckmäßige Einheit vielleicht schon angenommen werden, damit unser Wesen selbst nicht als ein widersprechendes Ding aufhöre? Wenn ein einzelnes Vermögen unsers Geistes, sey es ein theoretisches oder ein praktisches, mit sich selbst in Widerstreit wäre, so würde dieses Vermögen als sich selbst aufhebend, und so als nichtseyend gedacht werden müssen: aber zwey verschiedene Vermögen, als da sind die verpflichtende Vernunft und die Genuß fordernde Sinnlichkeit, mögen immerhin sich gegenseitig be-

kämpfen, Keiner wird darum beweiſen, daß unſer Weſen zum Widerſpruch werde und aufhöre. Es blieb daher auch zur endlichen Begründung und Vollendung dieſes Kantiſchen Beweiſes nichts übrig, als entweder durch die geſagte Petitio Principii jene zweckmäßige Einheit unſers ganzen Weſens, oder gar das Daſeyn Gottes ſelbſt, was erſt bewieſen werden ſollte, vorauszuſetzen. Und wirklich hat Kant dieſe zweyte Vorausſetzung gemacht, und hat dadurch ſeinen ſo genannten moraliſchen Beweis für das Daſeyn Gottes vollendet. Zwar findet man dieſe Vorausſetzung nicht an jener Stelle in der Krit. der r. Vr. — aber man ſucht da auch vergebens die Vollendung ſeines Beweiſes — ſie ſteht aber offen da an der angewieſenen Stelle in der Metaphyſ. der Sitt., nähmlich S. 172. Ich ſchreibe hier die Stelle zum Beweiſe meiner Behauptung wörtlich aus: „Lehrer. „Hat die Vernunft wohl Gründe für ſich, eine ſolche, die „Glückſeligkeit nach Verdienſt und Schuld der Menſchen „austheilende, über die ganze Natur gebietende und die Welt „mit höchſter Weisheit regierende Macht, als wirklich anzu„nehmen, d. i. an Gott zu glauben? Schüler. Ja; „denn wir ſehen an den Werken der Natur, die wir beur„theilen können, ſo ausgebreitete und tiefe Weisheit, die wir „uns nicht anders als durch eine unausſprechlich große „Kunſt eines Weltſchöpfers erklären können, von welchem wir „uns denn auch, was die ſittliche Ordnung betrifft, in der „doch die höchſte Zierde der Welt beſteht, eine nicht minder „weiſe Regierung zu verſprechen Urſache haben: nähmlich, „daß wenn wir uns nicht ſelbſt der Glückſeligkeit un„würdig machen, welches durch Uebertretung unſerer Pflicht „geſchieht, wir auch hoffen können, ihrer theilhaftig zu „werden.“ Wird hier nicht ein Schöpfer der phyſiſchen Voll-

kommenheit der Welt (ein Gott) **vorausgesetzt**, und dann geschlossen, daß derselbe auch ein Urheber sittlicher Ordnung seyn werde? Jene Katechese sollte aber nach **Kant's** eigner Bestimmung den Geist der Kantischen Moral vorlegen. Und bemerket man, nach welchem Beweise der theoretischen Vernunft das hier vorausgesetzte Daseyn Gottes angenommen werde, so erkennet man den ganz gewöhnlichen physikotheologischen Beweis, dessen **Unmöglichkeit Kant** selbst in der **Krit. der r. Vr.** S. 648 u. f. ausführlich gezeigt hatte.

Es ist hieraus klar, daß auch **Kant** im Wege der praktischen Vernunft das Daseyn Gottes nicht bewiesen habe. Doch muß ich, ehe ich dieses beschließe, noch anführen, wie einige des Kantischen Systems gewiß sehr kundige Männer, als z. B. **Mellin** in dem **Wörterb. der kritisch. Philosophie**, den Kantischen Beweis des Daseyns Gottes so ganz anders angeben. Sie sagen:

„Die Vernunft gibt dem Menschen das Sittengesetz, und „verbindet ihn unerläßlich zur Erfüllung desselben. „— Die vollkommne Erfüllung des Sittengesetzes ist „aber dem Menschen, wie er ist, nicht möglich, wenn „er nicht eine entsprechende Glückseligkeit zur Ver„geltung hoffen darf. — Also muß eine höchste „Intelligenz (ein Gott) seyn, welche .... wie oben."

Ich finde den Gedanken dieses Untersatzes bey **Kant** nicht; und ich glaube auch nicht, daß er ihn gehabt habe, weil darin die Hinsicht auf Vergeltung als ein Beweggrund zur Erfüllung der Pflicht aufgestellt wird, was dem ganzen Kantischen Moral-Systeme widerspricht. Dieser Beweis selbst ist aber nicht haltbarer, als der Kantische auch war. Denn einmahl ist die Unmöglichkeit des Menschen, das Sittengesetz

vollkommen zu erfüllen, keine absolute; was sie doch seyn müßte, um jenen Schluß zu begründen: sondern es ist dem Menschen, wie er ist, ohne Hoffnung einer Vergeltung nur höchst beschwerlich — nicht im eigentlichen Sinne unmöglich — in jedem Falle einer Pflicht zu wollen, was er soll, weil er noch frey ist; und dann kann auch nicht gezeigt werden, daß diese Unmöglichkeit (Beschwerniß) eine ursprüngliche und nicht eine erworbene sey, was selbst dann noch gezeigt werden müßte, wenn sie eine absolute wäre. — Uebrigens würde dieser Beweis, wenn er bestände, ein Beweis der moralischen oder der verpflichtenden Vernunft seyn. — — —.

Auch Fichte, sagt man, habe im Wege der praktischen Vernunft, wiewohl in ganz anderer Weise als Kant, einen Gott erweisen wollen. Ich muß daher um des großen Ansehens willen, worin dieser Philosophe mit Rechte steht, zur Vertheidigung meines obigen Beweises der Unmöglichkeit in diesem Wege einen Gott zu finden, auch dessen Lehre hierüber vorlegen und prüfen. —. Es scheint mir, daß die Weise, wie Fichte in seine Moral-Philosophie einging, vorzüglich geeignet sey, das Befremden aufzuheben, was die Seite seines Moral-Systems zu erregen pflegt, die ich hier vorzulegen habe: ich schicke deswegen die Resultate seiner theoretischen Philosophie, welche hierauf Bezug haben, und darin den Uebergang zur Moral-Philosophie vorher. Was ich hier darüber niederschreibe, ist nach seiner Bestimmung des Menschen 2. u. 3. Buch, nach seiner Appellat. an das Publik. I. u. II., und nach seiner gerichtlichen Verantwortungsschrift gegen die Anklage des Atheismus genommen; und in sofern es die Moral-Philosophie angeht (die ich jedoch bloß in Hinsicht

auf die Frage „ob er darin das Daseyn Gottes bewiesen habe, hier angebe), ist es großen Theils wörtlicher Auszug aus der genannten zweyten Schrift. *)

Fichte hatte deutlich eingesehen, daß es nicht möglich sey, aus dem Denken jemahls zu einem Gedachten hinüber zu kommen. Es war ihm daher gewiß, daß der Mensch, ungeachtet er sich von der Nothwendigkeit zu denken niemahls befreyen kann, doch durch sein Denken nicht berechtigt werde, das Gedachte, und sonach auch das Denken selbst, für mehr als für einen Schein ohne Wirklichkeit und ohne Bedeutung zu halten. [Daß mit der Nothwendigkeit zu denken zugleich auch eine Nothwendigkeit das Gedachte für wirklich zu halten vergesellschaftet sey, und daß der Mensch sich von dieser Nothwendigkeit so wenig als von jener los machen könne, und daß er hierdurch unwiderruflich in eine allem Scheine entgegengesetzte, bedeutungsvolle Wirklichkeit versetzt sey — das hatte Fichte übersehen.] Er schloß daher mit der ihm eignen unbedenklichen Entschiedenheit weiter: im Wege der theoretischen Vernunft sey keine Wirklichkeit zu finden; sondern alle Wirklichkeit, die es für Menschen gebe, müsse ihnen im Wege der praktischen (verpflichtenden) Vernunft entspringen. Daß die Vernunft den Menschen aber zu etwas verpflichte, oder w. d. i. daß der Mensch handeln solle, das sey selbst Gegenstand des Erkennens, und möge also auch wohl nur Schein seyn: doch diesen Zweifel, sagt er, wolle er

*) Wenn es jemand befremden sollte, daß ich mich hier nicht vielmehr auf Fichte's System der Sittenlehre und ferner auf seine Grundlage der gesammten Wissenschaftslehre beziehe; so findet er den Grund dieses Verfahrens angegeben in der Vorrede.

ausschlagen, weil er sonst der innern Stimme, die ihn verpflichte, den Gehorsam versagen müsse; und jeder, wer seine Gesinnung theile, werde auch diese Annahme mit ihm machen — wiewohl, wenn es auf Gewißheit ankomme, auch diese Annahme mit gleichem Rechte verweigert als gemacht werden könne (Bestimmung des Mensch. z. B. im Anfange). Dieses ist Fichte's Gang bis in seine Moral-Philosophie.

Die Moral-Philosophie bauet er auf aus dem unmittelbaren Bewußtseyn — in wiefern von dem Standpunkte des gemeinen, und in wiefern von dem des so genannten höhern Bewußtseyns aus, das kommt hier nicht in Betracht. Sie ist (beschränkt auf meinen jetzigen Zweck) in Uebersicht diese: 1) Es drängt sich unter den Freuden wie unter den Leiden dieses Lebens aus der Brust eines jeden nicht ganz unedlen Menschen gar oft der Seufzer hervor: unmöglich kann ein solches Leben meine wahre Bestimmung seyn, es muß noch einen ganz andern, von dem jetzigen Stande der Eitelkeit und des Dienstes der Sinnlichkeit ganz verschiedenen Zustand für mich geben! Was dieser Seufzer ausspricht, ist ein heißes Sehnen nach Befreyung von der auf allen Seiten uns gefangen haltenden Sinnlichkeit, und nach Erhebung unserer Vernunft zu absoluter Freyheit, Selbstständigkeit, und Unabhängigkeit von allem, was nicht sie selbst ist; und in diesem Sehnen, das durch kein endliches Gut zu befriedigen ist, kündigt sich eben jene Erhebung als unsere Bestimmung an, oder was gleich viel sagt: als den Zweck an, den wir uns setzen sollen; und es wird uns so die Aussicht geöffnet in eine übersinnliche, bessere, unvergängliche Welt. —. 2) Diesem heißen, unvertilgbaren Sehnen, und der uns dadurch gewordenen Erkenntniß unserer Bestimmung, und der

in dieser uns aufgegangenen Aussicht in jene ersehnte Welt der vollkommnen Vernunftfreyheit, steht in uns eben so unvertilgbar ein Zweytes zur Seite, das Pflichtgeboth. Es ertönt laut die Stimme des Gewissens in uns, daß etwas Pflicht sey und Schuldigkeit, und lediglich darum, weil es Schuldigkeit ist, gethan werden müsse. —. 3) Thut nun der Mensch die Pflicht um ihrer selbst willen, wie jene Stimme ihm gebeut; so befreyet er sich schon, so viel an ihm ist, selbst von den Banden der Sinnlichkeit, nähmlich in seinem Wollen oder Handeln. Und es knüpft sich an das Bewußtseyn, daß er seinen Willen selber frey mache, und also thue was er könne, die Zuversicht, daß er nun in Ansehung seines ganzen Zustandes der Befreyung wenigstens würdig werde, und daß diese allseitige Befreyung, welche nicht in seiner Gewalt steht, von selbst sich allmählig einfinden werde. So weit die Grundlage.

Hiervon leitet er ab seine Lehre von Gott auf folgende Weise: a) Ich will nothwendig jene gänzliche Befreyung von aller Abhängigkeit, wodurch meine Vernunft absolut frey und selbstständig wird; — oder wie Fichte selbst es sagt: Ich will nothwendig absolute Selbstgenügsamkeit der Vernunft, oder Seligkeit (denn mit diesem Nahmen nannte er jenen Zustand gänzlicher Freyheit und Selbstständigkeit); aber ich will sie nicht, soll sie nicht wollen, als einen Zustand des Genusses, sondern als den Zustand der mir zukommenden Würde, d. i. weil sie dem vernünftigen Wesen schlechterdings gebührt. —. b) Als das einzige, aber untrügliche Mittel dieser gänzlichen Befreyung — dieser Seligkeit — zeigt mir mein Gewissen die Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen. Zwar begreife ich nicht, wie und auf welche Weise die pflichtmäßige Gesinnung mich zu diesem mir

nothwendigen Zwecke hinführen möge; aber es ist schlechthin so, es ist ohne allen Beweis so; ich weiß es unmittelbar und kann daran nicht zweifeln. —. c) Es gibt also diese Heilsordnung für mich, die in meinem Innern aufgestellt, und mir unbezweifelbar ist: daß die reine moralische Denkart mich zu jener gänzlichen Befreyung führen oder mich selig machen werde, so wie die sinnliche und fleischliche um alle Glückseligkeit bringe. —. d) Der Glaube an diese Heilsordnung, nicht nur, sofern sie sich auf mich bezieht, sondern sofern sie allgemein ist und moralische Weltordnung ist, ist Glaube an Gott — diese moralische Weltordnung ist Gott. — Wenn der Mensch die Beziehungen dieser moralischen Weltordnung auf sich und sein Handeln, wo er darüber zu sprechen hat, nicht selten in den Begriff eines existirenden Wesens fasset, so ist das eine Folge der Endlichkeit seines Verstandes, der nichts denken kann außer in Begriffen und daher auf eine beschränkende Weise, der eben deswegen aber auch, sobald er das Unendliche denkt, durch welche Begriffe auch immer, es nothwendig verfälschet. — —

Hat nun Fichte hierin die Wirklichkeit Gottes bewiesen — oder wie ich erst fragen muß: hat er hierin die Wirklichkeit jener Heilsordnung (der moralischen Weltordnung) bewiesen?

In der theoretischen Philosophie folgt Fichte nur der Nothwendigkeit, und verfährt daher mit philosophischer Strenge; sobald er aber in die Moral-Philosophie übertritt, um in dieser die Wirklichkeit zu suchen, welche er in jener nicht fand, verzichtet er auf strenge Nothwendigkeit, und vermittelt sich gleich den Eingang in dieselbe durch jene willkührliche Annahme, und das mit klarem Bewußtseyn ihrer Will-

kührlichkeit. Sein Moral-System wurde dadurch in seiner Wurzel Willkühr; und alles, was er in demselben lehrte und aus demselben folgerte, so wahr und schön manches an sich auch seyn mochte, war nun ohne sichern Grund und ohne Haltung. Denn was ist alle Pflichtenlehre, wenn ich nicht zuvor gewiß geworden bin, daß ich in der That verpflichtet sey, sondern wenn ich dieses bloß annehme, um Pflichten zu haben? Und nicht das allein: wenn ich nur scharf genug mich selbst beobachte, so finde ich sogar eine Unmöglichkeit in mir vor wirkliche Pflichten zu bekommen, bevor ich (theoretisch) die Wirklichkeit der Sub- und Objecte der Pflichten gesetzt habe: ich finde, daß die Vernunft mir die Pflicht der Erhebung meiner selbst zur Würde des Vernunftwesens, und der Förderung dieser Erhebung bey meinen Mitmenschen, nicht auferlegt, als nur in der Voraussetzung meiner ungezweifelten Entschiedenheit über meine und meines Mitmenschen Wirklichkeit und über die Wirklichkeit unserer Fähigkeit zu dieser Erhebung, und daß sie die ausgesprochene Pflicht sogar wieder zurücknimmt, wenn meine Entschiedenheit über diese oder jene Wirklichkeit aufhört. Es war daher in Fichte's System, der alle Wirklichkeit erst von der Pflicht erwartete, nicht einmahl möglich eine Pflicht zu haben, und also nicht möglich — selbst bey der willkührlichen Annahme: daß das theoretisch unzuverlässig gebliebene Bewußtseyn mir in der That ein Pflichtgeboth bezeuge — nicht möglich, eine Lehre realer Pflichten aufzubauen; sondern alles, was in der theoretischen Philosophie unausgemacht gelassen war, mußte hier erst ohne Beweis angenommen werden, um in die Moral-Philosophie eingehen zu können. Und wodurch ließ Fichte zu dieser willkührlichen Annahme, die er vielleicht ganz, vielleicht auch nur zum Theile als willkührlich erkannte, sich bestimmen?

Durch das lebendige Gefühl der Würde ein moralisches Wesen zu seyn, und so der hohen Bestimmung des Menschen zu entsprechen, wie er selbst angibt. Also durch das Gefühl einer Würde und einer Bestimmung, die er erst dann als eine wahre Würde und als seine Bestimmung hätte finden können, wenn ihm zuvor schon gewiß gewesen wäre, was er um ihretwillen erst annahm: daß die Vernunft ihn wirklich verpflichte, und darin seine Bestimmung ihm ankündige. Oder hat das, was wir Moralität heißen, schon Würde, ehe die verpflichtende Vernunft es vorschreibt? und hat Freyheit, Selbstständigkeit und Erhabenheit der Vernunft über die Sinnlichkeit schon einen Werth, ehe die theoretische Vernunft ihn darin begriffen und die moralische durch ihren Beyfall ihn bestätigt hat, und wir ihren Ausspruch darüber angenommen haben; und sind sie schon unsere Bestimmung, ehe die verpflichtende Vernunft sie uns jenem doppelten Ausspruche zufolge als Zweck vorgesetzt hat? Also durch das Gefühl einer Würde und einer Bestimmung, die noch nicht zufolge einer Ueberzeugung für Menschenwürde und Menschenbestimmung gehalten, sondern ebenfalls bloß willkührlich so vorgestellt werden konnten, ließ Fichte sich zu jener Annahme bestimmen. Auf Willkühr gegründetes Gefühl ist demnach der eigentliche Grund, worüber Fichte's Moral erbauet ist. Wer dieses eingesehen hat, den kann es nicht mehr befremden, wenn er sieht, daß willkührlich angeregtes oder doch von der prüfenden Vernunft nicht gerechtfertigtes Gefühl auch das Gebäude selbst aufführt, nachdem es schon den Grund dazu gelegt hat.

Der Nr. 1. erwähnte, jedem nicht ganz irdisch Gesinnten aus der Seele geschriebene Seufzer ist der Ausbruch eines Gefühls, das sich in dem Sehnen nach Befreyung von der

Herrschaft der Sinnlichkeit und nach Erhebung der Vernunft als einen Wunsch darstellt; aber welchen Werth haben beyde, jenes Gefühl und dieser Wunsch, als Grundlage für eine moralisch gewisse Folgerung betrachtet? Sie können keinen haben, als nur in sofern sie selbst in dem Pflichtgebothe der Vernunft, was Nr. 2. genannt wird, gegründet sind. Das Pflichtgeboth dringt aber nur auf Freyheit und Selbstständigkeit, mit einem Worte: auf Vernunftherrschaft in meinem Wollen: in wiefern ich also eine ausgedehntere Freyheit wünsche, nähmlich nach Befreyung meines ganzen Wesens mich sehne, wie es Nr. 3. ausdrücklich heißt, ist dieser Wunsch, und sind alle Gefühle, worin er ausbricht, durch keine Autorität der verpflichtenden Vernunft gestützt, und haben daher keine Kraft irgend etwas moralisch zu begründen. Kann sich nun, was Nr. 3. gesagt wird, an das Bewußtseyn, daß ich die von der Vernunft gebothene Freyheit im Wollen aus allen Kräften fördere, noch wohl eine Zuversicht knüpfen, daß sich die allseitige Befreyung meines ganzen Wesens, welche die Vernunft mir nicht gebiethet, von selbst allmählig einfinden werde? Worauf sollte sich diese Zuversicht gründen? Nicht auf die Vernunft; — und worauf außer ihr?.... Die Grundlage hat also keine Haltung. — Jetzt zu der Folgerung.

Will ich nun nothwendig, was unter a. gesagt wird, jene gänzliche Befreyung von aller Abhängigkeit? Mit einer Nothwendigkeit, die von der Vernunft ausgeht, will ich bloß Freyheit im Wollen: und außer ihr ist kein praktisches Vermögen im Menschen, wovon mir eine Nothwendigkeit entspringen könnte. Kann mir also, was unter b. behauptet wird, mein Gewissen die Erfüllung der

Pflicht um ihrer selbst willen als das einzige und untrügliche Mittel dieser gänzlichen Befreyung verbürgen; da mein Gewissen (die verpflichtende Vernunft) mir diese gänzliche Befreyung gar nicht als nothwendigen Zweck setzt, da es mir gar nicht gebiethet sie zu wollen? Mein Gewissen (die verpflichtende Vernunft) kann mich nur nöthigen anzunehmen, daß es ein Mittel, und zwar ein untrügliches, zur Erreichung eines Zweckes für mich gebe, wenn es selbst die Erreichung dieses Zweckes unbedingt gebiethet (§. 40); und in diesem Falle muß es mich denn auch nöthigen, dasjenige als dieses untrügliche Mittel anzunehmen und mit unbedingtem Vertrauen zu demselben es anzuwenden, was ich als solches einzig, wenngleich nur mit theoretisch bezweifelbarer Erkenntniß, erkenne (§. 41). Fichte hätte also hier vollkommen recht gehabt, wenn der von ihm als wahr vorausgesetzte Satz unter a. wirklich wahr gewesen wäre: wenn ich nähmlich jene gänzliche Befreyung von aller Abhängigkeit nothwendig, d. i. zufolge eines Gebothes der Vernunft, wollete: aber jetzt ist die Behauptung, unter b. unerwiesen, weil die unter a. falsch ist. Der Schluß aus beyden, die unter c. angegebene, von Fichte so genannte Heilsordnung, in ihrer Allgemeinheit auch moralische Weltordnung von ihm genannt, fällt nun von selbst weg als ein Gedanke, der gar keine erwiesene oder auch nur erweisliche Realität hat — Die Antwort auf die erste hier zu erörternde Frage!

Weil Fichte diese moralische Weltordnung Gott nannte, so folgt von selbst, daß auch Fichte im Wege der praktischen Vernunft die Wirklichkeit Gottes nicht erwiesen habe.

Fichte behauptete aber ausdrücklich (in der oben genann-

ten Appellation ꝛc. und auch in der Verantwortungsschrift ꝛc.), daß außer dieser moralischen Weltordnung kein Gott sey, und daß, außer in dem angegebenen Wege der moralischen Vernunft, niemahls einer erwiesen werden könne. Ich habe hierauf keine Antwort, als diese: Ich habe oben in einem andern Wege einen andern Gott erwiesen, und bitte jeden Leser, meinen Beweis, und das System worin er sich ergab, mit so großer Vorsicht und so vorurtheilsfrey zu prüfen, als ich das Fichtische System und dieses Resultat desselben nicht bloß einmahl sondern wiederholt geprüft habe, ehe ich dieses niederschrieb.

Aber Fichte behauptete auch, vorzüglich in den beyden genannten Vertheidigungsschriften: daß Gott, sobald wir ihn durch irgend einen Begriff denken — er nennet ausdrücklich den Begriff der Substanz, auch den der Existenz sogar — vernichtet werde, und ein Götze an seine Stelle gesetzt werde; und dieses war der Hauptgrund, warum er jeden von seiner moralischen Weltordnung verschiedenen Gott für an sich unmöglich erklärte, auch abgesehen davon, daß er im Wege der theoretischen Vernunft nicht gefunden werden könne. Hierauf muß ich noch antworten, denn früher habe ich diesen Gegenstand bloß als Nebensache einmahl berührt; und ein Gott, der uns nicht durch die Sinne vorgestellt wird, den wir auch auf keine Weise durch einen Begriff denken sollen, worauf wir selbst den Begriff der Existenz nicht anwenden sollen, der ist doch — ich darf hier wohl nicht sagen: für uns nicht da — der ist für uns nichts. Den Beweis für diese Behauptung gab Fichte in der mehr genannten Verantwortungsschrift ꝛc. S. 35. Nr. 1. u. f. durch Verweisung auf die Natur des menschlichen Denkens, und er verfolgt ihn weiter S. 47. Nr. 1. u. f. Er sagt da

an der ersten Stelle: „Alles unser Denken ist ein Schema„tisiren, d. h. ein Construiren, ein Beschränken und Bil„den einer für unser Gemüth beym Denken vorauszusetzenden „Grundlage.“ Hieraus folgert er: denken wir also Gott, durch welchen Begriff auch immer, so bilden wir ihn ab und beschränken ihn, heben ihn folglich als ein Uebersinnliches und Unendliches auf; und denken wir ihn insbesondere durch den Begriff der Substanz, so stellen wir ihn vor als eine ausgedehnte Materie, die sich sehen, hören, fühlen läßt; oder wenden wir auch nur den Begriff der Existenz auf ihn an, so versinnlichen wir ihn schon.

Ich muß hier zuerst bemerken, daß Fichte nach seiner eignen Erklärung, die er in jenem Werke S. 47 u. 48 gibt, alle unser Denken aus dem Grunde ein Beschränken, und die Begriffe, worin wir denken, beschränkend nannte: weil alle unsere Begriffe von Objecten dadurch zu Stande kämen, daß wir etwas aus einer Masse von Bestimmbarem zusammengriffen; weil also immer außerhalb der gezogenen Grenze noch etwas bliebe, was nicht mit hinein gegriffen, und folglich dem Begriffenen (dem in unserm Begriffe bezeichneten Objecte) nicht zukäme. Daß dieses mit alle unsern Begriffen von Objecten der Fall sey, und daß daher ein jedes Object, was wir denken, als ein beschränktes gedacht werde, bezweifelt niemand. Es folgt daraus aber nur, daß wir kein Unendliches in einen Begriff befassen können; und in Ansehung Gottes folgt, daß wir ihn, wenn er unendlich ist, durch keinen Begriff vorstellen können; daß wir auch keine einzige Eigenschaft an ihm, die als solche unendlich ist, z. B. seine unendliche Macht, seine unendliche Erkenntniß u. s. w. nicht in einen Begriff zu fassen und uns vorzustellen vermögen. Aber auch dieses weiß jeder. Fichte

gab S. 48 im Vorbeygehen auch zu verstehen, daß Gott aus demselben Grunde nicht außerweltlich gedacht werden dürfe, weil dadurch seine Unendlichkeit aufgehoben werde. Zur Stützung dieser Behauptung reicht aber das Gesagte allein noch nicht hin, sondern es muß dann auch vorausgesetzt werden, daß Gott das absolute All sey, weil er unendlich ist. In diesem Sinne ist aber keine Unendlichkeit oder absolute Realität Gottes erweislich; sondern sie ist nur erweislich in Ansehung seines Daseyns, was anfangs- und endlos ist, und in Ansehung der Eigenschaften, die wir an ihm erkennen, wiewohl ich glaube, daß auch in Ansehung dieser kein Philosophe den Beweis je geliefert habe oder je liefern werde. Und konnte denn Fichte's moralische Weltordnung auch als die Welt gedacht werden? . . . Doch ich kehre zurück zu dem Vorigen. Weil unsere Begriffe niemahls etwas Unendliches befassen und vorstellen können, darum dürfen wir den unendlichen Gott durch keinen Begriff vorstellen wollen, weil wir ihn dann beschränken, sagt Fichte; und ebenfalls sagt er, daß alle unser Denken abbilde, und daß Gott auch deswegen durch keinen Begriff gedacht werden dürfe. Daß alle unser Denken, was sich nicht nur auf ein Object bezieht, sondern in der Weise sich darauf bezieht, daß es das Object in einen Begriff fasset und dadurch es vorstellt — über dieses Denken sprach Fichte allein, wie aus dem von ihm beygefügten Grunde offenbar ist — daß alles dieses Denken, sage ich, beschränke, ist allgemein zugestanden: eben darum versucht es aber auch niemand Gott selbst durch einen Begriff vorzustellen. Eigentlich könnte ich also die Einwendung gegen unsere Gotteslehre, welche Fichte von der Beschränkung des menschlichen Denkens

hernahm, wohl ganz abweisen: weil es aber doch oft scheint, alswenn wir Gott zu denken versuchten, und weil sogar der scharfsinnige Fichte durch diesen Schein sich täuschen ließ, so wird es nöthig seyn, daß ich das gesammte menschliche Denken in Hinsicht auf Beschränkung des Gedachten übersehe, und darin unser so genanntes Denken Gottes gegen diesen Vorwurf ausführlich rechtfertige. Aus demselben Grunde und zu demselben Zwecke muß ich das gesammte menschliche Denken in Hinsicht auf Abbildung des Gedachten untersuchen; denn Fichte glaubte auch, daß alles menschliche Denken abbilde, daß insbesondere das Denken durch den Begriff der Existenz und der Substanz abbilde: daß daher Gott schon versinnlichet und folglich verfälschet werde, wenn wir auch nur diese beyden Begriffe auf ihn anwendeten.

Wenn wir durch unser Denken ein Object — eine Grundlage in unsere Begriffe befassen, es damit umschreiben, und von nun an es dadurch uns vorstellen: dann ist unser Denken als Denken ein Beschränken und Abbilden des Objectes; — wenn wir aber unser Denken auf ein Object — auf eine Grundlage beziehen, ohne das Object selbst in unsern Begriff zu befassen und es dadurch uns vorzustellen: so kann unser Denken als Denken das Object weder beschränken noch abbilden, sondern wenn es das eine oder das andere noch thut, so muß das in der Beschaffenheit desjenigen seinen Grund haben, was wir darüber denken. Ein Denken der ersten Art ist allemahl dann da, wenn wir, was die äußere oder innere Anschauung gab, in einen Begriff fassen und darin es aufbewahren, also dann, wenn wir unsere vorzugsweise so genannten empirischen Begriffe bilden. Es ist auch allemahl dann da, wenn unser Denken nicht der

Anschauung folgt sondern ihr vorhergeht, und ein Object für die Anschauung erschaffet. Hierzu gehört das Erdenken geometrischer Begriffe oder das Entwerfen geometrischer Figuren. Und zuletzt ist es auch noch da bey aller Anwendung unserer empirischen Begriffe, und zeigt sich da am auffallendsten als abbildend und beschränkend im Denken des Nicht-Empirischen d. i. des Uebersinnlichen, zumahl des Unendlichen, durch dieselben. Das Denken der erſten Art ist daher, allgemein gesagt, überall da, wo wir empirisch denken: der Gedanke mag sein Object von der Erfahrung nehmen, oder es der Erfahrung geben, oder darauf die Erfahrung anwenden: außer in diesen dreyen Fällen umschreiben wir aber keine Objecte mit unsern Begriffen, und sind unsere Begriffe nicht die Vorstellungen der Objecte, worauf unser Denken sich bezieht. Daß in dem ersten Falle, da wo wir den Inhalt unserer Anschauungen in Begriffe auffassen, und so eine die Anschauung vertretende Vorstellung des Angeschaueten bilden — ein Act, der von dem unmittelbaren Verstehen des von der Sinnlichkeit gelieferten Stoffes durch die Stammbegriffe des Verstandes ganz verschieden ist, und diesem erst nachfolgen kann — daß da unser Denken ein Beschränken sey, das ist offenbar; weil wir in diesem Falle das Object, was die Anschauung schon ausgesondert und mit Schranken umstellt hatte, so viel möglich mit denselben Schranken umstellen, indem wir die unterscheidenden Merkmahle desselben von der Anschauung abziehen, diese zu einer Vorstellung verbinden (unser empirischer Begriff desselben!) und darin unserm Erkenntnißvermögen, so viel wir können, das Object für die Zukunft aufheben. Unser Begriff ist da auch ein Bild, wiewohl dieses Denken nicht im eigentlichen Sinne ein Bilden ist: denn alle Merkmahle, woraus ein solcher Begriff besteht, sind

von der Anschauung genommene sinnliche Bilder geblieben, wie sie waren. Eben so klar ist, daß unser Denken, was der Anschauung vorhergeht und dieser das Object erschaffet, ein Beschränken und Bilden seyn müsse. Denn ohne daß irgend etwas mit Schranken umstellet und so von dem All ausgeschieden wird, ist die Bezeichnung und Darstellung eines Objectes für uns nicht möglich, weil wir das All mit unserer Anschauung nicht umfassen können; und ohne das ausgesonderte Object abzubilden, kann es wenigstens der Anschauung nicht dargestellt werden, weder vermittelst des Sinnes noch vermittelst der Einbildungskraft. Daß endlich im dritten Falle, wo wir unsere empirischen Begriffe anwenden, das, worauf wir sie anwenden — auch das Nicht-Empirische oder Uebersinnliche — dadurch abgebildet und auf solche Weise versinnlicht werde, wie auch, daß in ihnen Alles beschränket werde, das leuchtet wieder sogleich ein. Denn alle unsere empirischen Begriffe sind sinnliche Bilder, und werden selbst — also auch das, worauf sie bezogen werden — nur durch Hülfe eines sinnlichen Vermögens (des Anschauungsvermögens) verstanden; sie alle sind auch beschränkend, wie über den ersten Fall bereits gezeigt ist. Daß unsere empirischen Begriffe also, wenn das Uebersinnliche, worauf sie angewandt werden, ein Unendliches ist, dieses durch die Beschränkung sowohl, als durch die Abbildung, welche sie mit sich führen, verfälschen, das ist eine nothwendige Folge. Unser Denken ist also überall, wo wir, in welchem Sinne des Wortes auch immer empirisch denken, ein Beschränken und Abbilden des Objectes, worauf es sich bezieht; und es kann dieses seyn, weil wir da überall das Object selbst denken. Wenn es demnach wahr ist, daß der übersinnliche Gott unendlich ist, und daß alle seine

Eigenschaften unendlich sind: so ist unleugbar, daß wir seine Wesenheit und auch seine Eigenschaften, wenn wir sie durch wie auch immer zu Stande gebrachte empirische Begriffe denken, auf doppelte Weise verfälschen, erst durch Versinnlichung und dann durch Beschränkung. Es ist aber auch eben so unleugbar, daß niemand, der im Wege der Vernunft Gott gefunden hat, sich dahin verirren könne, das göttliche Wesen durch einen empirischen Begriff zu denken: aber in Ansehung der Eigenschaften wäre eine solche Verirrung möglich; und wirklich ist wohl ein gesteigertes menschliches Erkennen — ein gesteigertes menschliches Wollen — eine gesteigerte menschliche Güte u. s. w. auf Gott übertragen worden, um die gleich benannten Eigenschaften an ihm dadurch vorzustellen. —. —. —. Ganz anders verhält es sich aber mit alle unserm Denken, was nicht empirisch ist, mit unserm metaphysischen Denken (ich nehme hier metaphysisch im weitesten Sinne): denn dieses alles gehört zu der angegebenen zweyten Art. Wir denken darin nicht das Object, worauf es sich bezieht, so daß dieses der Inhalt unsers Gedanken wäre und dadurch vorgestellt würde; sondern wir denken darin diesem Objecte, das wir voraussetzen, etwas hinzu. Dieses ist der Fall bey alle unserm Denken durch die Stammbegriffe des Verstandes, auch bey allem Denken durch Vernunftbegriffe. So denken wir, wo wir den Verstandesbegriff der Realität oder der Existenz anwenden, daß das von den Sinnen Gelieferte aber durch keinen Begriff Gedachte und uns Unbekannte — rücksichtlich: daß das von der Vernunft Geforderte aber in keinen Begriff Befaßte und uns Unbekannte — wirklich sey, d. h. wir denken einem uns Unbekannten aber durch unsere Sinne, rücksichtlich: durch eine Forderung unserer Ver-

nunft, uns Angekündigten das erste aller Prädikate, das des Seyns hinzu; — und durch den Begriff der Substanz denken wir dem durch die vorhergegangene Anwendung des Begriffes der Realität bereits gesetzten Seyn noch das Vor-sich-Bestehen und die Beharrlichkeit dieses Seyns hinzu, ohne auch hier das auf solche Weise seyende Object selbst zu denken; — und wo wir den Begriff des eigenschaftlichen Seyns anwenden, denken wir dem bereits gesetzten Seyn zwar, wie vorher, die Beharrlichkeit, aber statt des Vor-sich-Bestehens Abhängigkeit von einem Andern hinzu. Auf gleiche Weise denken wir, wo wir den Begriff des Grundes, oder welche besondere Art desselben, anwenden, nicht das vorausgesetzte Object, worauf dieser Begriff bezogen wird; sondern wir denken ihm diesen Begriff bloß hinzu: bald, daß es einen Grund — Ursache habe; bald, daß es Grund — Ursache — Kraft sey; aber ohne es selbst unter diese Begriffe zu fassen und es dadurch vorzustellen, weder was es an sich sey noch was es als Grund — Ursache — Kraft sey. Es ist also nicht möglich, daß unser metaphysisches Denken als Denken das vorausgesetzte Object, worauf es sich bezieht, beschränkete oder abbildete: denn wo das Object selbst in unserm Gedanken nicht vorgestellt wird, kann es doch auch nicht beschränkt oder abgebildet (versinnlicht) darin vorgestellt werden. Soll also durch dieses Denken das Object, worauf es sich bezieht, noch beschränket oder abgebildet werden, so kann das nur in der Beschaffenheit desjenigen seinen Grund haben, was ihm hinzu gedacht wird. Daher die fernere Frage: Ist vielleicht der eigne Inhalt dieser Verstandes- und Vernunftbegriffe bildlich oder beschränkt, und wird vielleicht daher das Object, dem er hinzu gedacht wird, abge-

bildet oder beschränket, wie das bey der Anwendung unserer empirischen Begriffe der Fall war?.. Selbst bildlich, und daher abbildend und versinnlichend, ist der Inhalt von keinem dieser Begriffe: denn keiner von ihnen stammet aus der Sinnlichkeit, oder stellet etwas Sinnliches oder Anschaubares vor. Fichte meinte das aber von dem Begriff der Existenz (Realität) und von dem der Substanz; besonders galt Substanz ihm als eine sinnlich wahrnehmbare ausgedehnte Materie, wie er das unter andern in der Verantwortungsschrift ꝛc. S. 40 klar ausgesprochen hat. Von dem Begriff der Existenz (Realität) leuchtet das Gegentheil unmittelbar ein. Spricht ja dieser auf die allerabstracteste Weise ein Seyn aus, ohne eine besondere Art des Seyns anzudeuten: und wer hat denn das Abstractum Seyn je angeschauet? oder wer vermag es die Anschauung desselben bey sich darzubringen? was doch möglich seyn müßte, wenigstens durch Einbildungskraft, wenn Seyn bildlich wäre. Freylich können wir mit Mühe durch Hülfe der Einbildungskraft auch Seyn wohl abbilden und versinnlichen, und es dann der Anschauung darstellen; aber wir wandeln dann das abstracte Seyn um in ein concretes, und heben den Begriff des Seyns, worüber hier die Rede ist, auf. Von dem Begriff der Substanz ist das Gegentheil aus seiner Entstehung offenbar. Weil der Verstand die eigentlichen Objecte des innern und äußern Sinnes, durch die Wahrnehmung derselben genöthigt, als etwas Unselbstständiges denken muß; so muß er sie, um sie noch als seyend denken zu können, als an einem Andern, das vor sich bestehe, seyend denken, und muß daher auch dieses selbstständige Andere, ungeachtet dieses durch keinen Sinn wahrgenommen wird, als seyend denken. Dieses ist die Entstehung des Begriffes der

Substanz, und es gibt keine andere (Sieh' sie ausführlich oben in der Untersuchung über die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt.). Ist nun hiernach Substanz etwas sinnlich Wahrnehmbares? Ist ja alles das, was Object der Sinne ist, keine Substanz; und muß ja eben deswegen der Verstand ein Etwas, das durch keinen Sinn wahrgenommen wird, denken, und daran der wahrgenommenen Nicht-Substanz eine Substanz geben. Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem Begriff der Eigenschaft. Zwar ist wohl etwas, das Eigenschaft ist, bildlich und sinnlich, aber das eigenschaftliche Seyn ist nicht bildlich und sinnlich: der Begriff desselben ist zusammengesetzt aus den Begriffen des nicht sinnlichen Seyns, der nicht sinnlichen Abhängigkeit und der nicht sinnlichen Beharrlichkeit. Das auch Grund — Ursache — Kraft und alle andere Vernunftbegriffe nicht bildlich und sinnlich seyen, darf ich wohl nicht erst zeigen wollen: sind ja diese die metaphysischen Begriffe im engsten Sinne des Wortes; wer weiß also nicht, wenn er nur das Wort metaphysisch versteht, daß ihr Inhalt den Sinnen nicht erscheine, daß er selbst durch Einbildungskraft auf keine Weise abgebildet und in den Kreis unserer Anschauungen herabgezogen werden könne? — Aber wie verhält es sich mit den hier in Frage stehenden reinen Verstandes- und Vernunftbegriffen in Hinsicht auf Beschränktheit ihres Inhaltes? Sie alle haben einen beschränkten Inhalt in dem Sinne, worin Fichte eine Beschränkung aller menschlichen Begriffe behauptete: denn keiner von ihnen stellet den Inbegriff aller Realitäten vor, sondern ein jeder stellet nur eine besondere Realität vor. Wenn wir also auf ihren Inhalt, auf dieses ihr unmittelbarstes Object sehen; so ist offenbar, daß keiner

von ihnen ein absolut reales oder unendliches Object vorstelle; daß also, wenn einer von ihnen als der Begriff Gottes d. h. wenn sein Inhalt als Gott angesehen wird, dieser (wenn er anders unendlich ist) darin verfälschet werde — was Fichte behauptete. Aber wer hat denn je einen dieser Begriffe für einen Begriff von Gott angesehen? wer hat je gesagt, daß Gott Existenz sey, und nichts anderes — oder daß er Substanz sey, und nichts anderes — oder daß er Grund oder Ursache sey, und nichts anderes? setzte man nicht im Gegentheile ein durch keinen Begriff vorgestelltes uns unbekanntes Wesen voraus, und dachte diesem den Inhalt der hier befragten Begriffe hinzu? (Vergleiche die Anmerkung zu Ende des §. 61). Ob dieses vorausgesetzte und zwar aus absolutem Bedürfnisse der Vernunft vorausgesetzte (Sich' §. 61 am Ende) Wesen unendlich sey, das darf zwar nicht, wie gewöhnlich geschieht, ohne Beweis angenommen werden, sondern eine gültige Entscheidung darüber kann nur das Resultat einer durchgeführten und — wie ich wenigstens glaube — über die Grenzen der Philosophie hinausgehenden Untersuchung seyn; aber ich will annehmen, dieses Wesen sey in der That im vollkommensten Sinne des Wortes unendlich, oder w. d. i. es sey der vollendetste Inbegriff aller Realitäten: wird es dann beschränket und folglich verfälschet, wenn ich ihm den Inhalt jener Begriffe hinzu denke? wenn ich es als existirend, als Substanz, als Grund oder Ursache denke? wenn ich eine oder mehrere von diesen Realitäten an ihm denke, die unzähligen andern, die es ebenfalls an sich hat, aber nicht denke, sie ihm aber auch nicht absprechе? Das Gegentheil springt in die Augen. Oder stellen diese Begriffe vielleicht eine an sich beschränkte Realität vor? stellet der Begriff der Exi-

stenz ein an sich beschränktes Seyn, der Begriff der Substanz eine an sich beschränkte Substanz, der Begriff des Grundes einen an sich beschränkten Grund vor? Sie würden auch dann, wenn sie auf das Unendliche übertragen würden, dasselbe verfälschen; zwar nicht mehr aus dem Grunde, welchen Fichte angab: weil sie nicht alle Realitäten befassen — sondern weil sie diejenige, welche sie befassen, als eine endliche vorstelleten. Dieses ist aber nicht der Fall. Wenn diese Begriffe aus der Erfahrung abgezogen wären, dann könnten sie nicht anders als etwas an sich Beschränktes oder Endliches vorstellen, sie sind aber alle a priori, und Erfahrung wird erst durch sie möglich: ihr Inhalt kann daher aus äußern Gründen nicht als an sich beschränkt erwiesen werden. Stellen sie denn ein an sich Unbeschränktes oder ein an sich Unendliches vor? Auch das nicht. Wir dürfen sie selbst nur unmittelbar betrachten, und es leuchtet ein, daß der Begriff der Existenz (der Realität) weder ein endliches noch ein unendliches Seyn sondern auf die abstracteste Weise ein Seyn, der Begriff der Substanz weder eine endliche noch eine unendliche sondern auf die abstracteste Weise eine Substanz, der Begriff des Grundes weder einen endlichen noch einen unendlichen sondern auf die abstracteste Weise einen Grund, ꝛc. vorstelle. Sie können also auch aus diesem Grunde das Object, dem sie hinzu gedacht werden, nicht beschränken; sondern sie bedeuten etwas Unendliches, wenn dem Objecte in dieser Hinsicht Unendlichkeit zukommt, und sie bedeuten etwas Endliches, wenn das Object in dieser Hinsicht nur endlich ist. Diejenigen allein machen eine Ausnahme hiervon, welche mit der Realität, die sie vorstellen, eine Negation verbinden, denn Negation ist Beschränkung der Realität. Dieses ist der Fall mit dem Begriff

des Zustandes, welcher etwas als seyend vorstellet, aber als zum Theile durch ein Anderes seyend, als woran es sich befindet, welcher also für das woran etwas als seyend gedacht wird, eine Negation einschließt; und mit dem Begriff des Grundes und der Ursache, wenn etwas nicht als Grund oder Ursache seyend, sondern als einen Grund oder eine Ursache außer sich habend gedacht wird, weil dann der Gedanke eine Negation in dem Begründeten voraussetzt; und dasselbe würde wegen der Unselbstständigkeit des eigenschaftlichen Seyns der Fall seyn mit dem Begriff der Eigenschaft, wenn nicht die Eigenschaft ganz in der Substanz begründet gedacht werden müßte, woran sie haftet. — Wenn wir also auf das Wesen, was die Vernunft um eine Ursache der gewordenen Welt zu haben aus absolutem Bedürfnisse annimmt, was wir aber durch keinen Begriff uns vorstellen, sondern was an sich selbst uns unbekannt ist und bleibt (Sieh' §. 61 am Ende und die daselbst beygefügte Anmerkung), wenn wir auf dieses Wesen (Gott) die Begriffe der Existenz — der Substanz — des Grundes — der Ursache — der Kraft anwenden, oder wenn wir Eigenschaften an ihm denken; so wird es dadurch weder beschränkt, wenn es an sich unendlich ist, noch wird es dadurch abgebildet und versinnlichet.

Jetzt glaube ich den hier befragten Gegenstand hinlänglich erörtert zu haben. Fichte's Behauptungen über denselben, welche alle Lehre über Gott unmöglich machen, sobald man annimmt, daß Gott übersinnlich und unendlich sey, sind hierdurch offenbar widerlegt. Die wichtigste Folge, welche sich hieraus für die Theologie ergibt, ist aber wohl die: daß wir in der Lehre von den Eigenschaften Gottes, sobald diese als unendlich erwiesen sind, was jedoch nach

meinem Dafürhalten in der Offenbarung erst möglich ist, unsere Begriffe von den gleich benannten menschlichen Eigenschaften nicht auf Gott übertragen dürfen; denn diese unsere Begriffe sind alle empirisch, und alle unsere empirischen Begriffe sind abbildend und beschränkend *) Ich sage: daß wir diese unsere Begriffe dann nicht auf Gott übertragen dürfen; d. h. daß wir die göttlichen Eigenschaften nicht nach der Identität dadurch denken dürfen, darum aber noch wohl nach der Analogie — versteht sich, nach der Analogie sowohl in Ansehung ihrer Qualität als in Ansehung ihres Grades, und nicht in Ansehung ihres Grades allein, wie man das nicht selten findet. Daß wir nicht auf die mit Rechte so verschriene anthropomorphistische Weise über Gott denken, wenn wir die von der Vernunft und Offenbarung an Gott geforderten Eigenschaften zwar durch unsere Begriffe von den gleich benannten menschlichen Eigenschaften denken, worin wir sie auch einzig finden können, aber dabey ausdrücklich unsern Gedanken nur eine analoge Gültigkeit zulegen, und uns weder theoretisch noch praktisch einen Gebrauch dieser Gedanken erlauben, der mit der bloß analogen Bedeutung derselben streitet; das muß, wenn ich nicht ganz irre, für jeden, der nur mit Anthropomorphismus (Vermenschlichung) einen Begriff verbindet, offenbarer seyn, als daß ich noch ein Wort darüber sagen dürfte. Nur will ich das insbesondere noch bemerken, daß die von Fichte so sehr bezüchtigten Gedanken: Bewußtseyn und Persön-

*) Ich werde in dem folgenden zweyt. Absatze zeigen, daß diese Uebertragung unzulässig sey, ohne daß ich noch eine Unendlichkeit der Eigenschaften Gottes erwiesen habe.

lichkeit Gottes, allerdings auch solche aus der Erfahrung stammende Begriffe seyen, daß wir sie aber auch bloß im analogen Sinne von Gott denken, sobald Gottes Eigenschaften als unendlich erkannt sind, und daß wir sogar früher schon, wenn wir vorsichtig gehen und nicht mehr behaupten als wir bewiesen haben, sie nur im analogen Sinne von ihm aussagen, wie ich oben §. 62. Nr. 3. Anmerk. 1. mit der That bewiesen habe. Und dann ist Fichte's desfallsige Rüge nicht mehr angebracht.

Wer das bisher Gesagte recht durchschauet, und Fichte's eigne Behauptungen über Gott dagegen vergleicht, dem kann es nicht entgehen, daß der Tadel, den Fichte in den oft genannten Schriften so wiederholt und bitter über die Gotteslehre Anderer ausspricht, vor allen am meisten seine eigne Gotteslehre treffe. Fichte dachte Gott durch den Begriff einer moralischen Weltordnung: in diesem erdichteten Begriffe dachte Fichte Gott selbst, wie er das auch klar genug andeutet, und um der Natur dieses Begriffes willen mußte er dadurch Gott selbst denken; statt jeder Anderer in seinem Denken über Gott nicht das unerfaßliche Etwas selbst, was Gott ist, denkt und sich vorstellt, sondern darin über dieses Etwas bloß prädizirt. Dachte also nicht Fichte einen beschränkten Gott, indem er Gott in einen Begriff faßte? und spricht also nicht Fichte durch die obigen Behauptungen, und zwar durch den Theil derselben, welcher unwidersprechlich ist, das Urtheil gegen sich selbst aus? Freylich gibt Fichte an einer andern Stelle (S. 50 in der Verantwortungsschrift ꝛc.) wieder einen ganz andern Begriff von Gott, der mit diesem gar keine Verbindung hat, und so viel ich sehe, diesen ganz ausschließt; aber er gibt doch wieder einen Begriff von Gott, der

Gott selbst vorstellen soll, und so ist wieder der vorige Fehler da. Er sagt: „Der Materie nach ist die Gottheit lauter Bewußt„seyn, ist sie Intelligenz, reine Intelligenz, geistiges Leben „und Thätigkeit.“ Wenn ich hier auch davon schweige, daß nach Fichte's anderweitigen Aeußerungen Gott gar kein Bewußtseyn zugeschrieben werden dürfe: was sind denn die Begriffe von Intelligenz — geistig — Leben — Thätigkeit? sind sie nicht sogar alle rein empirisch? und sollten sie nicht Gott der Materie nach, d. h. das Etwas selbst, was Gott ist, vorstellen? Diese Vorstellungen alle sind demnach als Vorstellungen Gottes selbst, was sie seyn sollten, für den übersinnlichen und unendlichen Gott, wie Fichte ihn doch behauptete, doppelt verfälschend, durch Beschränkung und durch Abbildung. Und womit könnte Fichte sich hierüber rechtfertigen; besonders, da er einen analogen Gebrauch dieser Begriffe zur Bezeichnung der Beschaffenheit Gottes ganz verkannte, wenigstens in der Lehre seiner Gegner? Der Fichtische Gott ist daher zufolge der eignen Lehre von Fichte im eigentlichen Sinne ein Götze, wie er jeden von seinem verschiedenen Gott nannte.

Das Resultat aus Allem ist: daß Fichte (in seinen Schriften) gar keinen Gott erkannte. Denn die moralische Weltordnung, welche er Gott nannte, war ein bloßer Gedanke ohne Wirklichkeit; und außer ihr ließ er seiner eignen Erklärung zufolge keinen Gott zu. Aber wäre diese moralische Weltordnung auch als eine in der Wirklichkeit Statt habende Ordnung erweislich gewesen, so hätte er daran doch noch nichts als ein bloßes Abstractum gehabt, was vielleicht mit mancherley Nahmen, nur nicht mit dem, in dieser Bedeutung unerhörten, Nahmen

Gott benannt werden durfte. Und zuletzt würde auch dieser Begriff, weil er seiner Natur nach Gott selbst vorstellen müßte, Gott nothwendig verfälschen und zum Götzen machen. —. War denn Fichte Gottesleugner? Es sey fern von mir das zu behaupten! Fichte versicherte, daß er meine einen Gott zu beweisen; und ich bin verpflichtet dieser Versicherung zu glauben: einen Gott beweisen wollen, und ihn leugnen, sind aber gerade entgegengesetzt. Nur das behaupte ich: Was Fichte zu beweisen meinte, und dann Gott nannte, das bewies er nicht; und hätte er es bewiesen, so wäre es doch nicht mit dem in unserer Sprache wohl bekannten Nahmen Gott zu benennen gewesen. Und wiederum: Fichte leugnete jeden andern Gott, weil er weder einen Weg sah ihn zu erkennen, noch auch ihn möglich finden konnte: und deswegen blieb ihm in der That kein Gott. Fichte irrete also in der Erkenntniß Gottes, da er Gott suchte, vielleicht mit heißem Verlangen ihn suchte. Sollte aber der noch wohl ohne Gott seyn, der Gott ernstlich sucht? sollte er wohl darum ohne Gott seyn, weil er ihn nicht nach der Wahrheit findet? Oder sollte wohl Fichte nicht ernstlich Gott gesucht haben, oder den gefundenen der Falschheit in Verdacht gehabt haben? er, der in seinen moralischen Schriften, wie kein anderer Philosophe, zur Heiligkeit spornt und hebt, und der — einige aus Vorurtheil entsprungene Behauptungen abgerechnet — durchgängig den Geist der Moral Jesu Christi darin abbildet? Wann schrieb so ein Gottesleugner oder auch nur ein Zweifler an Gottes Daseyn? . . .

Es bleibt also ungeachtet dessen, was Kant und Fichte als Beweise des Daseyns Gottes im Wege der praktischen Vernunft geliefert haben, ohne alle Abänderung bestehen, was ich zu Anfange dieses §phen be-

hauptete und wofür ich den Beweis gleich hinzu ſetzte: daß die praktiſche, richtiger: die verpflichtende Vernunft uns keine Nothwendigkeit auflege einen Gott anzunehmen. Es hat daher bey dem im Wege der theoretiſchen Vernunft geführten Beweiſe allein ſein Bewenden.

§. 66.

Anmerkung.

Jetzt, wo wir gewiß geworden ſind, daß ein Gott ſey, und nur ein einiger Gott ſey, und daß dieſer Gott aller gewordenen Dinge und unſer ſelbſt erſter Urheber und Hervorbringer ſey, iſt der im Anfange dieſer Einleitung §. 3. u. f. nach dem Sprachgebrauche problematiſch aufgeſtellte Begriff von Theologie realiſirt. Denn die Fundamental-Lehren einer natürlichen Theologie d. i. einer Vernunft-Theologie ſind nun gefunden, indem der Begriff und das Daſeyn Gottes, und das urſprüngliche Verhältniß, worin der Menſch und alle gewordenen Dinge zu Gott ſtehen, dem Weſentlichen nach entdeckt ſind. —. Daß hierdurch ebenfalls eine entſprechende Religion gegründet ſey, iſt aus der an jener Stelle bereits vorgelegten nothwendigen Verbindung zwiſchen Theologie und Religion von ſelbſt offenbar.

Wenn wir hier nun ſtille ſtehen, und die Hauptmomente der Entdeckung dieſer Fundamental-Lehren der Theologie überſehen, ſo können wir nicht verkennen, daß die menſchliche Vernunft bey einiger Reflexion auf uns ſelbſt und auf die Dinge außer uns durch ihre eigne Natur auf dieſe Lehren geleitet werden müſſe; und wir müſſen dann geſtehen, daß die Entdeckung derſelben — ich ſage nicht: ihre Zurückführung

auf die ersten Prinzipien des Fürwahr- und Fürwirklichhaltens — der schlichten Menschenvernunft so nahe liege, daß diejenigen, welche auch ohne Offenbarung darauf nicht kamen, nur durch eine falsche Philosophie, und ohne Philosophie nur durch vorherrschende Sinnlichkeit, welche nach stätem Genuß trachtet und jeder Störung drohenden Annahme sich sperret, sie verfehlen konnten. Eine natürliche Theologie war demnach zu jeder Zeit und für alle Menschen leicht möglich, sobald sie nur den geringen Grad von Bildung erreicht hatten, welcher erfordert wird, um zur Reflexion auf das hinzukommen, was sich überall und immer von neuem aufdringt: daß Alles sich ändert, entsteht und vergeht, und nichts in demselben Stande bleibt. Sie war bey diesem Grade von Bildung leicht möglich, sage ich: wenn man auf die wenigen, einem jeden Menschen von Natur aus mitgegebenen, Erfordernisse zu ihrer Entstehung sieht; sie war aber äußerst schwer möglich, wenigstens eine wahre: wenn man auf die in der verdorbenen menschlichen Natur liegenden Hindernisse derselben sieht. Wenn man auf den unmäßigen Hang unserer sinnlichen Natur zum Genuß sieht, wodurch der Mensch unaufhörlich gereitzet wird dem Vergnügen nachzujagen, und über alles Ernsthafte, was keinen Genuß verspricht, zumahl wenn es gar bey den Gelüsten stören könnte, leichtsinnig hinweg zu eilen, und jeden wie auch immer ansprechenden Gedanken des Gegentheils, den der Zufall ihm aufdringt, ununtersucht in Zweifel hinzustellen. Wenn man dieses bedenkt, dann findet man eine wahre natürliche Theologie so schwer möglich, daß man sich gar nicht darüber wundern kann, daß sie kaum bey einigen Heiden angetroffen wird; und man findet dann sehr glaublich, daß ohne eine übernatürliche, auf den ersten Menschen schon gemachte,

Einwirkung Gottes, die den Leichtsinn fesselte und das Hinwegeilen über die Aussprüche der Vernunft hemmete, wohl kein Mensch je den wahren Gott erkannt hätte. Dabey bleibt aber doch wörtlich wahr, was der Apostel sagt: daß die Heiden, welche ohne Offenbarung Gott nicht erkannten und ihr Herz zu einem Afterdienst bethörten, mit nichts zu entschuldigen waren. Denn sie konnten alle ihnen entgegenstehenden Hindernisse als solche erkennen, weil sie vernünftige, und sie konnten sie überwinden, weil sie freye, und sie fanden sich aufgefordert sie zu überwinden, weil sie moralische Wesen waren. *) —. Eine wahre natürliche Religion war folglich auf gleiche Weise in der einen Rücksicht leicht und in der andern schwer möglich, wie das auch die Geschichte der wirklich gewordenen aus allen Zeiten beweiset. Denn ist einmahl ein Gott als unser Schöpfer, und mithin auch als unser Herr, erkannt: so kann nicht mehr erst Frage seyn über unsere Pflicht ihn zu verehren, die tiefste Verehrung drängt sich in jedem Herzen von selbst hervor, ehe noch die Vernunft

*) Hieraus leuchtet ein, daß bloß einseitige Beachtung der Sache die Ursache sey, warum Einige behaupten, die Vernunft hätte ohne Offenbarung die Fundamental-Lehren der Theologie so leicht erkennen, und also die Menschen ohne Offenbarung so leicht zu einer wahren Religion gelangen können; Andere hingegen, dieses sey ganz unmöglich gewesen. Jene folgern falsch: die Offenbarung sey zum Wesentlichen unnöthig, und also unwichtig; diese folgern falsch: ohne Offenbarung sey Erkenntniß Gottes und Religion unmöglich, und die Seligkeit absolut unerreichbar — alle Heiden seyen verdammet worden, und die Offenbarung sey ihnen versagt worden, weil sie sich durch ihre Sünden derselben unwürdig gemacht hätten.

sie gebiethen kann. Der bloße Gedanke an ein Wesen, das mich aus dem Nichts hervorzog, erfüllt meine ganze Seele mit dankbarer Liebe gegen dasselbe, und Gefühle der tiefsten Ehrfurcht und Unterwürfigkeit gesellen sich zu den Gefühlen des Dankes und der Liebe, wenn ich bedenke, daß ich mit allem, was und wie ich bin, durch dieses Wesen bin, und daß dieses Wesen selbst durch kein anderes ist . . . Dieses ist die Entstehung der Religion aus der Theologie.

Der unmittelbare Zusammenhang der Religion mit der Theologie, und weil jene ihre ganze Beschaffenheit von dieser nimmt, ist der Grund, warum wir zu jeder Zeit und bey allen auch ungebildeten Völkern, wenigstens dann, wenn sie sich nur eine Stufe über die Wildheit erhoben haben, auch Religion, und eine so beschaffene Religion antreffen, als ihre Theologie beschaffen ist. —. Die fernere Ausbildung und nähere Bestimmung der Religion hängt dann von den fernern Fortschritten in der Theologie ab. Zum fernern Fortschreiten in dieser wird der Mensch aber aufgefordert durch jene: wie, das ist klar. Wo Herz und Vernunft ihn mit vereinigter Kraft zu seinem Gott hinziehen, und er in tiefer Verehrung vor ihm kniet, weiß er doch nicht, ob er mehr seinen größten Wohlthäter in ihm zu lieben oder seinen uneingeschränkten Herrn zu fürchten habe: diese Ungewißheit treibt ihn zur Theologie zurück. Wenn also auch die erste Erkenntniß Gottes mehr und vielleicht einzig Bedürfniß der Vernunft war, so ist doch das Fortschreiten in derselben, die Erkenntniß seiner Eigenschaften, ursprünglich schon die dringendste Angelegenheit des Herzens.

Zweyter Absatz:

Welche Eigenschaften muß die reflectirende Vernunft Gott zulegen? *)

A.

Welche Eigenschaften muß die theoretische Vernunft in der Reflexion Gott zulegen?

§. 67.

Weil wir Gott mit unserm Anschauen nicht umfassen, so können seine Eigenschaften so wenig, als früher sein Daseyn, von der Wahrnehmung geliefert und vom Verstande gedacht werden; sondern alle für uns mögliche Erkenntniß derselben muß, wie die Erkenntniß seines Daseyns, unmittelbar von der Vernunft ausgehen. Diese muß die Begriffe von

*) Ich werde hier die Eigenschaften Gottes nicht so ausführlich abhandeln, als das wohl möglich wäre, sondern werde mich auf die ursprünglichen und allgemeinen beschränken: weil ich für meinen Zweck hier der Erkenntniß derselben nur bedarf, sofern diese zu der folgenden Dritt. Untersuch. über die Möglichkeit ꝛc. einer übernatürlich. göttlich. Offenbar. oder doch zum Beweise ihrer Wirklichkeit erforderlich oder nützlich ist, wie auch §. 12 schon angemerkt wurde. — Dann kann ich mir auch für die Abhandlung der Eigenschaften Gottes hier keine andere Ordnung vorschreiben, als sie in der Ordnung folgen zu lassen, wie die eine vor der andern mehr auffällt, oder die Erkenntniß der einen zur Erkenntniß der andern erforderlich scheint: weil ich hier auch nicht den allergeringsten analogen Begriff von der Wesenheit Gottes zu Grunde habe — in der geoffenbarten christlichen Theologie wird das anders seyn.

den Eigenschaften Gottes sowohl bilden als realisiren, dazu genöthigt durch ihr Bedürfniß zu begreifen, wo sie theoretisch, und durch ihre Pflichtgebothe, wo sie praktisch ist. Das gegebene Wirkliche, was der theoretischen Vernunft hier vorliegt, und ihr Bedürfniß zur Bildung und Realisirung dieser Begriffe erregen muß, sind die erkannten Werke Gottes; und was uns zur Betrachtung dieser Werke zurückleiten, und vermittelst dieser die Vernunft zur Thätigkeit fordern muß, ist das zu Ende des vorigen §phen vorgewiesene Bedürfniß des Herzens für eine vollständigere Erkenntniß Gottes, als die bisher erworbene ist.

§. 68.

Wer sich mit der nun erworbenen Erkenntniß Gottes zu der erschaffenen Welt zurückwendet und sie im allgemeinen ansieht, dem fallen drey Seiten an ihr vorzüglich auf, deren jede, wenn wir sie näher betrachten, die Vernunft zu einem neuen Gedanken über Gott bestimmet. Sie sind

1. das Verhältniß der erschaffenen Welt zu Gott als ihrem Schöpfer;
2. Die Vielheit der Werke Gottes, und die überall sichtbare Ordnung und Zweckmäßigkeit im Vielen wie im Einen; und
3. ihr Verhältniß zu den glückseligkeitsfähigen Geschöpfen, besonders zum Menschen.

Ein jedes dieser drey Stücke nöthigt die Vernunft, Gott, dem Schöpfer der Welt eine besondere Eigenschaft zuzulegen: und zwar muß sie um des ersten willen denken und halten, daß er eine unbegreifliche Macht — um des zweyten willen, daß er ein unbegreifliches Erkenntnißvermögen — und um des dritten willen, daß er eine

unbegreifliche Güte besitze. Ich will alle drey Stücke der Reihe nach betrachten, und die Nöthigung der Vernunft, die genannten drey Eigenschaften an Gott zu denken und für wirklich zu halten, nachweisen.

I.

Gott ist der Schöpfer der Welt. Alle veränderlichen Dinge, die welche wir groß und die welche wir klein nennen, sind sein Werk. Der niedrige Grashalm, den wir mit Füßen treten, und die hochprangende Eiche, der Wurm im Staube, und der Mensch, der König der Erde, sind, der eine wie der andere, durch ihn. Er zog sie alle aus nichts hervor, gab ihnen Seyn, Wachsthum und Leben. Und wodurch that er dieses? Er wollte; und sie waren geschaffen: sein Wille von Ewigkeit war ihr Seyn in der Zeit. Welcher Mensch that je etwas Aehnliches? Doch das that niemand! aber welcher Mensch kann auch die Kraft nur denken, die Solches wirkte? Alle Kraft, wovon uns je ein Begriff ward, vermag nicht auch nur einen einzigen Grashalm wachsen, oder ein einziges Insect leben zu machen. Doch ist das noch wenig, daß alle uns durch Erfahrung bekannte Kräfte es nicht vermögen, organisches und thierisches Leben hervorzubringen, zu geschweigen, daß sie nicht im Stande sind, Vernunft, Willen und Freyheit zu erschaffen: sondern was sind auch die geringern Werke, die sie zu wirken scheinen? Alles, was durch menschliche oder durch andere Kräfte der belebten und leblosen Natur äußerlich ausgerichtet wird, ist ein bloßes Verbinden und Trennen desjenigen was war, nirgends ein Hervorbringen dessen was nicht war. Und selbst dieses Verbinden — wenn auch noch zuweilen das Trennen — ist nie ihr Werk. Denn wodurch bringen sie es zu Stande? ist wohl

in dem Menschen, dem einzigen wollenden Wesen auf dieser Erde, der Wille schon das Werk? Sein Wille ist ohnmächtig, selbst außer ihm etwas zu wirken; auch in ihm ist sein Wille nicht das Werk, sondern er vermag nur die vom Schöpfer in ihn gelegten Kräfte der Seele und des Körpers in Thätigkeit zu setzen zur Bewirkung des Werkes. Außer diesem engen Gebiethe des eignen Selbst ist er aber auch nicht im Stande selbst eine einzige Kraft zu erregen, sondern er kann bloß durch das Mittel der Bewegung seines Körpers die vorgefundenen Dinge in Berührung oder außer Berührung bringen, und muß dann allen Erfolg erwarten von der Natur, die der Schöpfer ihnen einpflanzte, ohne daß er ihn ferner und kräftiger zu fördern im Stande wäre. Wie klein und an sich nichts ist also doch alle erschaffene Macht gegen die Macht Gottes! wie unbedeutend ist das Werk, wie unkräftig und abhängig die Wirkungsweise!

Die Vernunft muß daher dem Willen Gottes ein Vermögen zuschreiben, die Vorstellungen desselben in Wirklichkeit zu verwandeln, d. h. sie muß in Gott eine Macht denken und für wirklich halten. Ein solches Vermögen muß sie auch dem menschlichen Willen zulegen; weil dieser wenigstens des Menschen eigne Kräfte, der Seele und des Leibes, zur Erreichung beabsichtigter Zwecke in Thätigkeit zu setzen vermag. Hierin ist Einerleyheit. Darum denken wir Gottes Macht durch den Erfahrungsbegriff von menschlicher Macht. Gottes Wille hat aber unzählig Vieles und hat dieses unmittelbar gewirket; die ganze veränderliche Welt ist sein unmittelbares Werk: die Wirksamkeit des menschlichen Willens hingegen ist auf sehr wenige Gegenstände beschränkt, und unmittelbar kann er nur die bewirkenden Kräfte erregen, und außer dem eignen Selbst kann er sie auch nicht erregen sondern bloß mittelbar ihre

Thätigkeit veranlassen. Hierin ist Verschiedenheit: und die Vernunft muß deswegen Gottes Macht, nach Ausdehnung und nach Grad weit über alle menschliche setzen. Dann offenbarte sich auch in Gottes Macht eine Schöpferkraft — sie brachte hervor, was nicht war: der Mensch aber kann nur wirken auf ein Vorgefundenes. Schon vorhandene Kräfte erregen und richten, oder ihre Thätigkeit veranlassen und leiten, die Hervorbringung des gewünschten Werkes aber ihrer von Gott ihnen angeschaffenen Natur und deren Wirkungsgesetzen überlassen, das ist die Sphäre menschlicher Macht und ihre Wirkungsweise, wo sie etwas hervorzubringen scheint. Hierin zeigt sich die allergrößte Verschiedenheit. Wenn Gottes Wille Alles unmittelbar wirkte, so konnte der Mensch dieses noch denken durch den Begriff der unmittelbaren Erregung seiner eignen Kraft: wenn aber Gottes Wille schöpferisch hervorbringt, was nicht ist; so vermag kein Mensch mehr die Wirkung zu denken, und deswegen entschwindet ihm auch der Begriff von Gottes Macht wieder, welchen er zu haben schien. Denn die Vernunft muß nun Gottes Macht auch der Qualität nach verschieden denken und halten von der menschlichen und überhaupt von aller Macht, wovon Menschen je ein Begriff ward, und sie muß sie so hoch über diese setzen, als Macht über Ohnmacht erhaben ist. Sie ist daher für Menschen unbegreifliche Macht, und jeder Begriff von Macht, wodurch der Mensch sie noch denkt, stellet sie nicht — auch keinen Theil von ihr — eigenthümlich sondern nur analog vor, und leidet keinen Gebrauch als einen bloß analogen, und nur so weit, als die Analogie reicht. [Wenn wir also §. 62. Nr. 3. Anmerk. fanden, daß wir zwar einen dem menschlichen Willen ähnlichen Willen (eine ähnliche Wollenskraft) in Gott annehmen müßten, aber auch

nicht mehr als einen ähnlichen anzunehmen berechtigt wären: so zeigt sich hier aus dem ganz verschiedenen Wirkungsvermögen des göttlichen Willens, daß wir ihn dem unserigen wirklich nur ähnlich halten dürfen. Alle menschliche Macht sinket hier zu einem schwachen, und mit diesem Nahmen kaum noch zu belegenden Bilde der göttlichen herab.

Anmerkung. Fragt man mich hier, ob die Macht Gottes unendlich oder Allmacht sey: so muß ich gestehen, daß ich ohne übernatürliche Offenbarung das nicht beweisen könne; weil die erschaffene endliche Welt, die einzige Erkenntnißquelle, welche ich hier habe, keinen nöthigenden Grund enthält zu dieser Annahme. Zwar ist mir wohl bekannt, daß man dieses durchgängig auch philosophisch beweisen will, und noch öfterer ohne Beweis es annimmt: aber ich vermisse in allen mir bekannt gewordenen Beweisen die Beweiskraft, und ohne Beweis es annehmen ist vernunftwidrig. Freylich muß eine schöpferische Macht mir unendlich erscheinen; weil sie alle meine Begriffe übersteigt: ist sie darum aber wirklich unendlich? . . . Ich bescheide mich daher, hier darüber nichts zu wissen als, was in dem Gesagten klar vor Augen liegt: daß Gottes Macht durch ihre Ausdehnung und durch ihren Grad unsere größte Bewunderung errege, und daß sie ihrer innern Beschaffenheit nach, weil sie nähmlich schöpferische Macht ist, die höchste sey, wovon es für die Vernunft des Menschen eine Idee gibt, wofür aber sein Verstand keinen Begriff mehr hat.

2.

Die Vielheit der Werke Gottes erregt unser Staunen; und unsere Bewunderung wird aufs höchste gesteigert, wenn wir die Ordnung und Zweckmäßigkeit ent-

decken, welche dennoch in allen herrscht. Diese sind gleichsam der Charakter der Welt. Die unermeßlichen Reiche der Pflanzen und Thiere, alle ihre Gattungen und Arten, ihre Abstufungen und Annäherungen tragen diesen Charakter. Es herrscht da in der größten Aehnlichkeit auffallende Verschiedenheit, und in der größten Verschiedenheit unverkennbare Aehnlichkeit: überall ist Vieles und Eines zugleich. Jedes Individuum ist Ganzes und Theil eines Ganzen, Zweck und Mittel. Es besteht vor sich, erreicht seinen besondern Zweck, und hat eine für diesen Zweck passende Einrichtung und Stelle im Ganzen; und es ist auch ein ergänzender Theil des Ganzen, ein Glied in der Kette: in dieser fordert es die Vollständigkeit und stört doch nicht durch eignen Zweck die Einheit. Und sehen wir auf die Einrichtung jedes Einzelnen für seinen Zweck: welche Mannigfaltigkeit, Uebereinstimmung und Kunst in der Zusammensezung werden wir da gewahr! wie viele Theile müssen nicht harmonisch zusammen wirken, um auch nur Eine freye Bewegung unsers Leibes hervorzubringen! um aus Speise und Trank ihm die Nahrung Eines Tages zu bereiten! u. s. w. —

Daß Gott, weil er alle Dinge durch sein Wollen erschuf, sie selbst, ihr Daseyn und ihre Beschaffenheit, auch bezweckte, ist klar. Aber auch alle Ordnung und Zweckmäßigkeit derselben müssen nicht weniger, als die Dinge selbst woran sie sich finden, für ein beabsichtigtes Werk Gottes gehalten werden. Den Grund, auch diese dafür zu halten, gibt uns die §. 62. Nr. 3. gewonnene Gewißheit, daß Gott die Dinge selbst, deren Verhältnisse sie sind, nach einer ewigen Erkenntniß derselben durch Wollen, und folglich aus Absicht, erschaffen hat, und aus Absicht sie so erschaffen hat, wie sie sind. Genau genommen nöthigt dieser Grund aber nur, das

zu halten über die Ordnung und Zweckmäßigkeit, welche wir in den Theilen eines jeden einzelen Dinges antreffen, und nicht auch, sofern das eine Individuum zum andern und die eine Art zur andern ein gleiches Verhältniß der Ordnung und Zweckmäßigkeit hat. Wäre ja absolut möglich, daß er die Dinge selbst und ihre innern Verhältnisse beabsichtigt hätte, und daß die dadurch zu Stande gekommenen äußern Verhältnisse des einen zum andern ein von ihm nicht beabsichtigtes Werk des Zufalls wären. Und wirklich sehe ich nicht, wie die theoretische Vernunft diese Möglichkeit vollkommen ausschließen könnte: aber die praktische muß gebiethen darauf nicht zu achten, sondern auch den äußern Verhältnissen eine Absicht des Schöpfers als Grund unterzulegen, wie die theoretische schon genöthigt war die innern aus diesem Grunde abzuleiten. Denn sobald man, nicht nur in einem einzelen beschränkten Falle sondern in den weiten Reichen der Natur, allgemein und ohne Abweichung, und das ohne Einräumung vorhergegangener mißlungenen Versuche — Schöpfungsversuche sind durch §. 62 ganz ausgeschlossen — solche Wirkungen des Zufalls annähme: würde es folgewidrig seyn, in dem engen Kreise unsers praktischen Lebens für die Erreichung viel geringerer ähnlichen Wirkungen den Gebrauch des Verstandes und der Vernunft zu erfordern, und ihn zur Einrichtung und Ordnung unserer innerlichen moralischen Verfassung sogar als unerläßliche Pflicht vorzuschreiben; vielmehr müßte die Vernunft dann sich selbst und auf gleiche Weise auch den Verstand, welche sie doch als die wichtigsten Erkenntnißvermögen des Menschen halten muß, für ganz unwichtig und zu ihren Hauptzwecken völlig entbehrlich achten. Die Wurzel aller Lebensklugheit,

Weisheit und Sittlichkeit wäre dann ausgerissen, und die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch gesetzt. Oder ist es da noch möglich, das höchste Pflichtgeboth (Sieh' §. 41) und alle unter ihm enthaltenen besondern Gebothe aus Pflicht zu erfüllen, wo man annehmen muß, daß zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde, rücksichtlich zur Wiederherstellung der verlornen, in uns und in Andern, unsererseits keine Mittel erforderlich seyen, sondern daß auch ohne Mittelanwendung derselbe Zweck erreicht werden könne? Beweis genug! daß wir jener Möglichkeit nicht achten dürfen, sondern verpflichtet seyen auch die Ordnung, Zweckmäßigkeit und Einheit, welche in den weiten Reichen der erschaffenen Welt überall hervorleuchten, und desto vollkommner gefunden werden, je tiefer wir in die Geheimnisse der Natur eindringen, für ein mit beabsichtigtes Werk des Schöpfers zu halten.

Wie groß und selbst unsern Gedanken unerreichbar muß aber nun das Erkenntnißvermögen des Schöpfers seyn! war es ihm doch nicht möglich, weder die erschaffenen Dinge selbst und deren Beschaffenheiten, noch auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit, welche wir an ihnen bewundern, bey der Schöpfung derselben zu beabsichtigen, ohne die Dinge selbst und diese Verhältnisse derselben, und die Weisen sie darzubringen, mit seiner Erkenntniß zu umfassen. Er mußte die bestimmteste und vollendetste Vorstellung von jedem Einzelnen und vom Ganzen haben; die Verbindung und Ordnung aller kleinern und größern Theile, die Zwecke welche, und die Mittel wodurch sie erreicht werden sollten, mußten klar vor ihm stehen; auch den gegenseitigen Einfluß der Dinge, und die ganze Reihe von Folgen aus diesen Einwirkungen mußte er übersehen; und was mehr, als alles, ist: er mußte die innere Natur der Dinge durchschauen, und daraus ihre Zweck-

fähigkeit und Zweckdienlichkeit, die Weise ihres Werdens, ihrer Erhaltung und Fortpflanzung begreifen. Was ist doch alles menschliche Erkenntnißvermögen, wenn wir es hiergegen vergleichen? Der Abstand ist größer, als daß wir mit Worten ihn aussprechen, oder mit unsern Gedanken ihn erreichen könnten. Das größte menschliche Erkenntnißvermögen vermag, wo die Schöpfung vor uns dasteht, nur einige wenige Theile derselben zu umfassen, und ist selbst in Ansehung dieser noch beschränkt auf einige kaum nahmhafte Außenseiten; die Natur der Dinge ist ihm überall unzugänglich. Und sehen wir auf unser Begreifen: so ist es vielmehr ein ohnmächtiges Hinweisen auf ein uns unmögliches Begreifen, als das Begreifen selbst. Gründe und Ursachen des Seyns und Werdens denken und für wirklich halten, das ist alles, was unsere Vernunft vermag; aber das Seyn in dem Grunde und das Werden in der Ursache zu erfassen, das ist ihr zwar ersehntes aber unerreichbares Ziel, im Kleinsten wie im Größten. Nichts desto weniger ist doch das menschliche Erkenntnißvermögen, wie das göttliche, immer noch Erkenntnißvermögen; und der Unterschied besteht einzig darin, daß das menschliche auf unbedeutend wenige Gegenstände beschränkt ist, und daß sein Erkennen überall nur der Anfang des Erkennens ist; daß hingegen das göttliche sich über unzählig viele Gegenstände verbreitet, und daß sein Erkennen vollendetes Erkennen ist. Die Vernunft muß daher das menschliche Erkenntnißvermögen tief unter das göttliche setzen, aber nur noch *nach Ausdehnung* und *nach Grad*. Sehen wir aber nicht, wie bisher, bloß auf den Inhalt, sondern auch auf die Form, welche die göttliche Erkenntniß hatte, die seinem schaffenden Willen vorleuchtete: so finden wir, daß in Gott auch der *Qualität nach* ein ganz anderes Erkenntnißvermögen seyn müsse, als im

Menſchen. Nach §. 62. Nr. 3 erkannte Gott die zu erſchaffenden Dinge und die Verhältniſſe derſelben von Ewigkeit her: ſeine Erkenntniß derſelben mußte daher, verglichen mit menſchlicher Erkenntniß, ihrer Form nach nothwendig Anſchauung ſeyn, weil jede mittelbare Erkenntniß ſchon die unmittelbare (die Anſchauung) vorausſetzt, und deswegen nicht von Ewigkeit ſeyn kann. Ueberhaupt muß jede Erkenntniß in Gott Anſchauung ſeyn und immer bleiben; weil jede Erkenntniß urſprünglich nur Anſchauung ſeyn kann, und weil nach §. 62 der ganze Gott unveränderlich iſt, und weil er folglich auch die Form ſeiner Erkenntniß nicht wechſeln kann. Jedoch darf man dieſes nicht ſo verſtehen, alswenn Gottes Erkenntniß Anſchauung ſeyn müßte in derſelben Weiſe, wie die Anſchauung im Menſchen iſt. Nur in Anſehung der Unmittelbarkeit muß ſie, wie aus dem Geſagten erhellet, der unſerigen gleichen. Der unſerigen gleichen? Eben hierin iſt die allergrößte Verſchiedenheit. Unſere Anſchauung iſt unmittelbar in dem Sinne: daß ihr keine Erkenntniß vorhergeht, wodurch ſie vermittelt würde; ſie bleibt aber vermittelt durch die Einwirkung des Objectes, das wir anſchauen. Gottes Erkenntniß hingegen, die die Erſchaffung der Welt leitete, hatte totale Unmittelbarkeit: ſie war nicht bedingt durch die Einwirkung der Objecte, die in ihr erkannt wurden, ſondern ſie ging ſogar deren Daſeyn vorher, und die Hervorbringung derſelben war bedingt durch ſie. So vermag kein Menſch zu erkennen! Es bleibt uns kein Begriff mehr, dieſe Erkenntniß, und das Vermögen was ſie hervorbringt, zu denken: Erkenntniß und Erkenntnißvermögen ſind hier *ganz anders qualifizirt*, als alle uns durch Erfahrung bekannte, und ſie laſſen alles, was wir mit dieſem Nahmen nennen, in einer nicht zu meſſenden Entfernung hinter ſich zurück. Gottes Erkenntniß iſt uns daher

unbegreifliche Erkenntniß, und sein Vermögen zu erkennen ist uns unbegreifliches Erkenntnißvermögen; und wenn wir sie doch, weil sie immer noch Erkenntniß und Vermögen zu erkennen sind, durch unsere Begriffe vorstellen, so werden sie dadurch nicht — auch kein Theil von ihnen — jemahls eigenthümlich sondern bloß analog vorgestellt, und wir dürfen diese Vorstellungen niemahls anders, als im analogen Sinne und innerhalb der Grenze der Analogie gebrauchen. [Wenn wir hier auf §. 62. Nr. 3 Anmerk. zurücksehen, wo sich fand, daß wir eine der menschlichen ähnliche Erkenntnißkraft in Gott annehmen müßten, aber auch nur eine ähnliche anzunehmen berechtigt wären: so ergibt sich hier aus dem ganz verschiedenen und über alle unsere Vorstellung größern Vermögen der göttlichen Erkenntnißkraft, daß wir sie der unserigen wirklich nur ähnlich halten dürfen, und daß wir die Identität ausdrücklich davon ausschließen müssen.]

Anmerkung. Fragt man auch hier, ob das Erkenntnißvermögen Gottes unendlich, und ob seine Erkenntniß Allwissenheit sey: so muß ich wieder, wie Nr. 1. über die Macht Gottes, antworten, daß ich dieses ohne übernatürliche Offenbarung nicht beweisen könne, und das hier aus demselben Grunde, wie dort. Alles, was ich hier darüber weiß, ist: daß Gottes Erkenntniß — das Vermögen zu erkennen messen wir nach der Erkenntniß, die es hervorbringt — in Ansehung ihres Inhaltes (nach Ausdehnung und Grad) über alle unsere Vorstellung groß sey; und daß sie ihrer innern Beschaffenheit nach — weil sie in Ansehung der Form totale Unmittelbarkeit hat — die absolut höchste sey, wovon es für die menschliche Vernunft eine Idee gibt, wofür aber der menschliche Verstand keinen Begriff mehr hat. —.

Doch Eins glaube ich dieſem noch hinzu ſetzen zu dürfen: Gott weiß auch das Zukünftige. Zwar kann ich nicht behaupten, daß er alles Zukünftige wiſſe, aber das, was ſeine Geſchöpfe angeht. Denn dieſes wiſſen, wo es wirklich wird, ſogar Menſchen; wie viel mehr muß es alſo da nicht Gott wiſſen, deſſen Erkenntnißvermögen das menſchliche ſo weit überſteigt, und der der Schöpfer iſt! was aber Gott zu irgend einer Zeit weiß, das mußte er von Ewigkeit her wiſſen, und muß es in alle Ewigkeit wiſſen ohne Aenderung, weil er unveränderlich iſt.

3.

Die ganze Schöpfung iſt voll der Vergnügen für die Geſchöpfe, und beweiſet Gottes Güte gegen alle, die fähig ſind zu empfangen, am meiſten gegen die Menſchen. Vergnügen ſtrömt dem Menſchen zu durch alle Sinne, und ſein Herz iſt aufgeſchloſſen der Freude. Vergnügen für ihn iſt jedes Selbſtbewußtſeyn, wodurch er ſich in der Reihe der Dinge als wirklich wahrnimmt und ſich ſeines Daſeyns freuet; Vergnügen jede grüne Flur die ſein Auge erblickt, jede Harmonie die ſein Ohr vernimmt, jede wohlſchmeckende Frucht die ſein Gaumen verkoſtet; Vergnügen für ihn iſt jeder Fortſchritt in der Erkenntniß der Wahrheit, jede höhere Stufe die er erſtiegen in der Vollkommenheit. Und alle dieſe Quellen der Freude und des Vergnügens hat der Schöpfer nicht nur für Einige geöffnet, ſo hat er Millionen beglücket. Auch die vernunftloſen Thiere, die Vögel in der Luft und die Fiſche im Waſſer, wurden nicht ausgeſchloſſen von der Güte des Schöpfers: ſie genießen unverkennbar des Vergnügens.

Freylich iſt es wahr, daß die Güter dieſer Erde auch mit

Uebeln vergesellschaftet sind. Aber wenn wir aufrichtig seyn wollen und gestehen, was einem jeden von uns durch seine eigne Erfahrung bezeugt wird, so müssen wir bekennen, daß wir, wenn wir gleich nicht frey sind von Leiden, doch derselben nur wenige haben in Vergleich mit den unzähligen Freuden, d. i. gegen die Menge der Wohlthaten Gottes gerechnet, die wir täglich, wenngleich oft gedankenlos, aus seiner Hand empfangen. Und selbst diese wenigen Leiden sind noch größten Theils dem Mißbrauche unserer eignen, uns zu bessern Zwecken gegebenen Freyheit, und nicht der Anordnung Gottes, viel weniger einem Mangel der Güte Gottes zuzuschreiben. Zwar wendet man auch hiergegen ein, daß wieder Gott es sey, der uns so geschaffen habe, daß wir unsere Freyheit mißbrauchen können. Aber billigt es denn die Vernunft, wenn wir Gott anklagen, weil er so gütig war, uns diese größte aller Vollkommenheiten anzuerschaffen, und uns dadurch die Quelle der größten Glückseligkeit zu öffnen, weil er uns aber nicht zugleich zu Göttern schuf? Und mag es auch seyn, daß ein Leiden, was mich drückt, nicht durch den Mißbrauch meiner sondern einer fremden Freyheit mir bereitet sey: dürfte ich darum wollen, daß Gott dieses größte Gut des Menschen, die Freyheit, dem Andern versagt hätte? Müßte ich nicht in so selbstsüchtigem Wunsche mich selbst verdammen? . . Untersuchen wir endlich die Leiden selbst, zumahl wenn wir diejenigen abziehen, welche wir durch eigne Schuld uns bereiteten: so finden wir gar oft — Erfahrung bezeugt dies jedem, der auf seine eigne Lebensgeschichte achtet —, daß die Leiden, worüber wir einmahl klagten, wahre Wohlthaten, ja die eigentlichen Quellen unsers Glückes für uns gewesen seyen; so, daß man hernach oft nicht weiß, wofür man Gott mehr danken solle, ob für die erduldeten Leiden oder für die genossenen Freuden. Was

müssen wir also, wenn wir vernünftig urtheilen wollen, über diejenigen Leiden denken, deren wohlthätige Wirkung für uns wir jetzt noch nicht einsehen? dürfen wir um ihretwillen Gottes Güte bezweifeln? *)

Aber es sey auch, sagt man, daß alle Uebel, worunter die Menschen hier seufzen, nicht wahre Uebel sondern in der That Mittel zur Förderung ihrer Glückseligkeit seyen; laß auch diejenigen davon nicht ausgenommen seyn, worein sie selbst durch ihre eigne Thorheit sich stürzten; laß überhaupt nichts vorgewiesen werden können, das der Güte Gottes gegen seine Geschöpfe widerspräche: so bleibt doch der Schluß von der Wohlthat auf die Güte des Gebers immer noch unstatthaft. Können ja alle die Vergnügen, welche den Geschöpfen zu Theile werden, wohl Folge seyn von der Einrichtung der Dinge für ihre Zwecke, und daraus nothwendig entstehen, ohne daß ein Wohlwollen des Schöpfers daran Theil hat; ja sogar, ohne daß der Schöpfer sie bey der Erschaffung auch nur vorgesehen und mit beabsichtigt hat. Sollte das wirklich der Fall seyn können? Weil die Vergnügen den Geschöpfen in so vielen und doch, soweit wir es zu sehen vermögen, in so künstlich eingerichteten Wegen entspringen, so dürfen wir die Entstehung derselben so wenig, als Nr. 2 die Entstehung der Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge überhaupt genommen, für ein nicht beabsichtigtes Werk des Zufalls annehmen — die praktische Vernunft verbiethet diese Annahme. Und hat der Schöpfer ihre Entstehung aus der Ein-

*) Man sieht hieraus, wie kurzsichtig jene Menschen urtheilten, welche um der Uebel willen, die auf Erden sind, ein böses Prinzip annahmen, wie sie um des Guten willen, das sie genossen, ein gutes Prinzip glaubten.

richtung der Dinge bey der Erschaffung derselben erkannt und mit gewollt: wie dürfen wir dann noch denken, daß er sie nicht um ihrer selbst willen gewollt habe, sondern wegen anderer Zwecke, die an den erschaffenen Dingen erreicht werden sollten? erkennen doch sogar wir die vollkommne Möglichkeit die meisten Zwecke zu erreichen, zu deren Förderung die Vergnügen etwa dienen könnten, wenn auch diese Vergnügen gar nicht damit verbunden wären. Oder würde wohl Gras und Kraut weniger nähren, wenn es nicht zugleich durch seine grüne Farbe das Auge ergötzte? und würde die Speise und der Trank, die wir täglich genießen, dem Körper weniger Kraft und Stärke geben, wenn sie nicht auch zugleich die Vergnügen des Geschmackes gewähreten? würden wir nicht durch Hunger und Durst auch hinlänglich getrieben werden, sie zu nehmen? würden endlich Kenntnisse weniger nützlich seyn, und um ihres Nutzens willen weniger gesucht werden, wenn nicht das Erkennen selbst schon Wollust für den Geist wäre? Gott wollte also Zwecke, aber er wollte auch die mit der Erreichung der Zwecke verbundenen Vergnügen der Geschöpfe unabhängig von den Zwecken, wenigstens in unzähligen Fällen. Wenn wir also auch noch nicht wissen, wofür Gott die Zwecke gewollt, so müssen wir doch annehmen, daß er die mit der Erreichung der Zwecke verknüpften Vergnügen durchgängig um der Geschöpfe willen gewollt habe; daß Liebe und Güte gegen diese der Beweggrund gewesen, warum er sie gewollt. Oder konnte hierbey doch noch der eigennützige Zweck seyn, sich an dem dafür gezollten Danke der Geschöpfe zu weiden? Er würde wohl dann nicht auch den unvernünftigen Thieren, die unfähig sind ihren Wohlthäter zu erkennen und ihm zu danken, so reichlich die Vergnügen gespendet, und am allerwenigsten würde er wohl seine Gaben an undankbaren Men-

schen verschwendet haben; an Menschen, die um so frecher Gottes Daseyn leugnen, den Bekennern desselben Hohn sprechen, und sich bemühen den Glauben an Gott von der Erde zu verbannen, und dieses auch um so vollkommner erreichen, je mehr auch sie der Wohlthaten Gottes theilhaftig werden.

Ich sage: er würde das wohl nicht gethan haben; aber unbezweifelbare Gewißheit gibt dieses nicht. Denn Gottes Erkenntniß ist eine ganz andere, als die menschliche, und kann nach dieser nicht gemessen werden (in dies. §. Nr. 2.): Gottes Wege zur Erreichung seiner Zwecke sind daher dem Menschen auch unerforschlich. Ich verweise deswegen auf einen andern Grund, der uns absolut nöthigt, nicht nur den genannten sondern jeden eigennützigen Zweck, weß Nahmens er auch seyn möchte, von Gott auszuschließen. Nach §. 62 kann nichts auf Gott einen ändernden Einfluß haben: also kann weder Dank seiner Geschöpfe noch irgend etwas Anderes seine Glückseligkeit erhöhen, und folglich auch nicht von ihm gesucht werden, damit er für sich dadurch gewinne. Was also jener Grund noch unvollendet ließ, das erhebt dieser zu einer nothwendigen Wahrheit für die Vernunft: daß Gott um der Geschöpfe willen diesen so mancherley Vergnügen bereitete, dazu bewogen aus uneigennütziger Liebe und Güte gegen dieselben, ohne für sich dadurch etwas zu suchen.

Gott ist demnach wirklich gütig gegen seine Geschöpfe; und diese Güte ist so ausgedehnt, als die Millionen der glückseligkeitsfähigen Geschöpfe sind; und sie ist wenigstens so groß, als die Glückseligkeit, welche er außer sich verbreitete, die kein Mensch zu übersehen, viel weniger zu messen im Stande ist. Doch ist Gottes Güte ungeachtet dieser äußern Beschaffenheit (der Ausdehnung und des Grades), wenngleich dadurch schon weit erhaben über alles, was Menschen mit

diesem Nahmen nennen, noch zu denken durch den Begriff menschlicher Güte. Aber wir fanden sie auch als uneigennützige d. i. als pure Güte; und dadurch ist sie an sich anders qualifizirt, als alle menschliche Güte, und fällt nicht mehr unter den Begriff dieser, sondern kann höchstens noch analogisch durch diesen Begriff gedacht werden: denn hierin zeigt sich, daß Gottes Natur Güte sey, statt die menschliche Natur zur Hälfte Selbstsucht ist. Zwar thun auch Menschen wohl Gutes, ohne eignen Gewinn mit zu bezwecken; aber solche Erhebung ist bey ihnen vermittelt durch eine Ueberwindung ihrer Natur um der Pflicht willen: eine Selbstüberwindung ist aber bey Gott unmöglich, weil sie nothwendig eine Selbstveränderung einschließt, und weil nach §. 62 alle Veränderung an Gott widersprechend ist.

Gottes Güte kann also von unserm Verstande durch keinen Begriff vorgestellt, sondern bloß idealisch von der Vernunft als ein unserer Vorstellung Unerreichbares angedeutet werden. Und als solche finden wir sie, ohne noch die Zwecke der erschaffenen Dinge erkannt zu haben, in der bloßen Erkenntniß, daß Gott die mit der Erreichung dieser Zwecke verbundenen Vergnügen uneigennützig für die Geschöpfe gewollt, und bey der noch bestehenden Möglichkeit, daß er die Zwecke selbst für sich gewollt habe. Wie würde sie uns erst erscheinen, wenn wir wüßten, daß er auch die Zwecke für die Geschöpfe gewollt, und so ohne alle Rücksicht auf sich, bloß um der Geschöpfe willen und unter diesen auch um unsertwillen, seine Welt erschaffen hätte! Doch anders, als jetzt, erscheinen könnte sie uns darum nicht, denn sie wäre und bliebe auch dann über alle unsere Begriffe erhaben: aber anbethend hinsinken würden wir, und Dank stammeln, und Gottes Größe preisen und unser Glück zu seinen Geliebten zu gehören, ver-

geſſend der Gabe über den Geber; — denn wie eine Natur, die von allen Seiten pure Güte iſt, ſo kann ein Vernunftweſen nichts Anderes groß finden, und wie der Gedanke, Kind eines ſo gütigen und mächtigen Vaters zu ſeyn, ſo kann nichts Anderes den Menſchen beſeligen. Dieſe Frage hat alſo das allergrößte Intereſſe für uns. Die Entſcheidung darüber, welche eine Entſcheidung über den Endzweck Gottes bey der Erſchaffung der Welt und über den hiermit verſchlungenen Zweck (über die Beſtimmung) des Menſchen iſt, hängt aber in ihrer vollſtändigen Durchführung mit ab von der Erkenntniß Gottes als moraliſchen Weſens; und die moraliſchen Eigenſchaften Gottes, und die Bedingung zu ihrer Möglichkeit: die Freyheit Gottes im Wollen, können als ſolche, d. i. jene in ſofern ſie Moralität haben, und dieſe in ſofern ſie Moralität bedingt, einzig von der praktiſchen (verpflichtenden) Vernunft an ihm gefordert werden, weil ſie mit dieſer allein in Beziehung ſtehen. Daher zuerſt:

B.

Welche Eigenſchaften muß die praktiſche, oder richtiger: die verpflichtende Vernunft in der Reflexion an Gott fordern?

§. 69.

Wir werden keine Forderung, die die praktiſche Vernunft an Gott macht, kräftig, und daher für keine moraliſche Eigenſchaft Gottes den Beweis je genugthuend finden können, wenn wir nicht zuvor vollkommen eingeſehen und genau erwogen haben, auf welcher Stufe der Philoſophie die praktiſche Vernunft uns zuerſt Pflichten vorſchreibe, und

in welchem Verhältnisse diese ihre Vorschriften zur Erkenntniß Gottes stehen. Darum hierüber im voraus folgende Erinnerung, deren Wahrheit jeder Leser in den bisherigen Untersuchungen dieser Einleitung ohne weitern Beweis wohl erkennen wird. — Sobald die Wirklichkeit der Innen- und Außenwelt im Wege der theoretischen Vernunft gefunden ist, gibt die praktische Vernunft uns eine ausführliche Lehre von Pflichten gegen uns und unsere Mitmenschen, ehe noch ein Gott erkannt ist (Vergleiche §§. 39 u. 40.). Wir haben also Pflichten vor aller Erkenntniß eines Gottes und ganz unabhängig von dieser. Wird dann hernach (im Wege der theoretischen Vernunft) das Daseyn Gottes erwiesen; so muß die praktische Vernunft, weil ihre Pflichtgebothe dadurch nicht bedingt sind, fordern, den erkannten Gott so zu denken und anzunehmen, daß ihre Pflichtgebothe damit bestehen können. Hier ist es also möglich, daß die praktische Vernunft zur Aufrechthaltung ihrer Pflichtgebothe moralische Eigenschaften an Gott fordere. Setzt man hingegen die Entstehung der Pflichtgebothe in uns nach der Entstehung der Erkenntniß Gottes, und hält man die Möglichkeit der Pflichten abhängig von dieser Erkenntniß — wie das wohl von mehrern geglaubt und behauptet wird —; so kann die praktische Vernunft zur Aufrechthaltung ihrer Pflichtgebothe keine einzige moralische Eigenschaft an Gott fordern, und sie kann dann aus keinem Grunde eine an ihm fordern. Gott ist und bleibt uns daher in diesem Falle ein Wesen ohne alle Moralität: und wir sind dann nicht berechtigt die Pflichtgebothe in uns, für deren Urheber wir ihn halten müssen, indem die theoretische Vernunft ihn als unsern Schöpfer und als die höchste Vernunft zeigt, für etwas Anderes als für willkührlich von ihm angeordnete Einschränkungen unserer Frey-

heit zu halten; und so hört alle Pflicht für uns auf. — Möchten dieses doch alle diejenigen beherzigen, welche behaupten und um den Beweis ihrer Behauptung unbekümmert immer nur behaupten, Pflichten ohne vorläufige Gotteserkenntniß seyen unmöglich! — —. Jetzt zur Sache.

§. 70.

Moralische Eigenschaften sind an Gott im allgemeinen keine denkbar, als 1) Heiligkeit überhaupt, und 2) Liebe und Güte gegen Andere. Unmittelbar untergeordnet sind der ersten Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue; und der zweyten Wohlthätigkeit und Barmherzigkeit, vielleicht auch Langmuth. Wenn wir die Forderung der praktischen Vernunft in Ansehung der allgemeinen Eigenschaften erkannt haben, so wird sich jeder über die diesen untergeordneten besondern ohne Schwierigkeit zurecht finden: ich werde daher Kürze halber über jene allein fragen, dabey aber Rücksicht nehmen auf die alle Moralität bedingende Freyheit Gottes im Wollen.

I.

Nach dem zweyt. Abschn. der Erst. Unterf. muß die praktische Vernunft alles das, aber nichts Anderes, als wahr anzunehmen fordern, ohne welches es uns unmöglich ist, eine der Vernunft nothwendige Pflichtvorschrift noch zu achten und zu vollbringen (§§. 40 u. 41.)

Ist das der Fall, wenn wir nicht annehmen, daß Gott heilig sey?

Sobald der Mensch Gott als seinen Schöpfer erkannt hat, muß er die Gebothe seiner Vernunft als Gebothe Gottes halten; und sobald er erkannt hat, daß dieser Gott ihn nicht

nach Gesetzen der Nothwendigkeit sondern frey erschaffen hat, muß er die Gebothe seiner Vernunft auch für freye Gebothe Gottes halten. Wir haben beydes erkannt: wir sind daher auch zu dieser Ansicht unserer Vernunftgebothe nothwendig bestimmet. Wenn wir nun nicht annehmen, daß Gott vor sich dasselbe wolle, was er uns vermittelst unserer Vernunft zur Pflicht macht: so müssen wir das Pflichtgeboth in uns, dieses freye Geboth Gottes, für eine von Gott willkührlich bestimmte, oder wenigstens doch für eine zu gewissen äußern Zwecken geordnete Beschränkung unserer Freyheit halten, und müssen den gebothenen Gegenstand an sich ohne Werth halten; eben weil Gott selbst, der die höchste Vernunft ist, ihn nicht achtet. Wir können dann das Gebothene (das Gute) nicht um seiner selbst willen achten und thun, oder in Uebereinstimmung mit §§. 40 u. 41: wir können dann kein Object der Pflicht mehr für ein Pflicht-Object halten und aus Pflicht es thun; sondern können nur aus sklavischer Furcht oder höchstens in der Hoffnung es vollbringen, daß unser Nutzen dadurch gefördert werde. Die Achtung der Pflicht als solcher und die Vollbringung des Guten um seiner selbst willen ist also unmöglich gemacht, und so der von der Vernunft geforderte moralische Beweggrund unsers Wollens und mit ihm die Moralität selbst aufgehoben; mit einem Worte: die eigentliche Pflichterfüllung ist also unmöglich gemacht, und das nicht nur in einem sondern in allen Fällen — Eine Folge, die die moralische Vernunft durchaus verwerfen, deren Nothwendigkeit sie daher durch ein Geboth des entgegengesetzten Fürwahrannehmens über Gott vorbeugen muß.

Aus demselben Grunde muß die moralische Vernunft fordern anzunehmen, daß Gott nicht allein dasjenige selbst wolle, was die Vernunft dem Menschen wirklich gebiethet,

sondern daß er auch das selbst wolle, was die Vernunft dem Menschen gebiethen würde, wenn der Mensch die Erkenntniß davon hätte, was sie nun aber nicht gebiethet, weil diese Erkenntniß ihm fehlt. Denn sonst müßte angenommen werden, daß es einen so hohen Grad der menschlichen Erkenntniß geben könnte, daß dabey die Achtung und Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen und so die Moralität selbst unmöglich würde: und sobald man dieses über irgend eine denkbare Pflichtvorschrift annähme, würde man sofort dasselbe über die jetzt wirklichen Pflichtgebothe annehmen müssen. Gott muß daher alles Gute, was er erkennet, selbst wollen, das was die Vernunft uns gebiethet, und das was die Vernunft aus Mangel der Erkenntniß oder aus irgend einem andern Grunde uns nicht gebiethet, wie auch das was die Vernunft uns bloß anräth, weil auch hierfür derselbe Grund besteht.

Müssen wir aber, wie ich es vorher sagte, nothwendig annehmen, daß Gott selbst das Gute wolle, d. h. selbst es frey begehre; und ist es nicht zur Aufrechthaltung unserer Moralität schon genug, anzunehmen, daß er selbst vor sich durch eine Nothwendigkeit seiner Natur, aber nicht auch mit Freyheit, darauf hinstrebe? — Damit der moralische Beweggrund unsers Wollens (die Achtung des Guten um seiner selbst willen), und folglich die Moralität selbst, bestehe, muß angenommen werden: daß Gott, der durch die jetzige von ihm (frey) gewollte Einrichtung der menschlichen Vernunft dem Menschen die Achtung des Guten und das Wollen desselben um seines innern Werthes willen zur Pflicht machte, dieses auch aus dem Grunde seiner eignen Achtung des Guten, und nicht bloß aus einer Nothwendigkeit seiner Natur es gethan habe; — weil sonst die höchste Vernunft immer noch

nicht achtete, was wir achten sollen. Jede Achtung setzt aber Kenntniß und Freyheit voraus; sie ist in dem Wesen, das etwas achtet, ein Act des Subjectes und nicht des Objectes: das Begehren des Gegenstandes der Achtung wird daher nothwendig zu einem (freyen) Wollen; und die Achtung muß auch gedacht werden als ein Begehren ihres Gegenstandes nach sich ziehend, und kann deswegen nicht ohne das Begehren desselben in Gott seyend angenommen werden. — Es ist demnach eine moralisch nothwendige Annahme, daß Gott das Gute, und zwar alles Gute, was er erkennet, (frey) wolle: daß er also in der That ein moralisch gutes, und zwar ohne Beymischung moralischer Verkehrtheit d. i. ein rein moralisch gutes Wesen sey. Es gibt wohl keinen Menschen, der sich einer reinen moralischen Güte rühmen könnte.

Ueber die Freyheit Gottes muß angenommen werden, daß sie absolute und nicht, wie die menschliche, bloß relative Freyheit sey: oder w. d. i. daß Gott nicht nach Art der Menschen den Reitzen und Gegenreitzen in seinem Wollen unterworfen sey, und daß er bloß unabhängig sey von der Bestimmung durch die Reitze und Gegenreitze; sondern daß er das moralisch Gute und überhaupt alles, was er will, wolle, ohne daß Reitze seinen Willen anziehen und Gegenreitze ihn zurückhalten. Denn Reitze zum Wollen und Abreitze vom Wollen müssen als äußere Einwirkungen auf das wollende Subject gedacht werden, und sind als Bedingungen des Wollens und Nichtwollens auch nothwendig früher, als das Wollen und Nichtwollen selbst: wäre also das Wollen und Nichtwollen Gottes dadurch bedingt; so wäre Gott äußern Einwirkungen unterworfen, und sein Wollen und Nichtwollen könnte nicht von Ewigkeit, und aus beiden Gründen Gott

selbst nicht unveränderlich seyn. —. Gott hat also eine vollkommne Freyheit: alle menschliche Freyheit hingegen ist nur der Rest von Freyheit, welchen die Reitze und Gegenreitze ihm übrig lassen. Und mit dieser vollkommnen Freyheit will Gott alles moralisch Gute, was er erkennet: er ist also vollkommen moralisch gut d. i. heilig (§. 39 am Ende.)

Es leuchtet von selbst ein, daß die Freyheit Gottes und daher auch seine Heiligkeit wieder der Qualität nach anders und vollkommner seyen, als alles, was die Menschen sonst unter diesem Nahmen kennen.

Anmerkung. Die Heiligkeit Gottes ist, wie wir gesehen haben, ihrer innern Natur nach absolut vollkommen; der Ausdehnung nach kann sie aber noch wohl beschränkt seyn. Denn es ist nur bewiesen, daß Gott alles moralisch Gute wolle, was er erkennet: eine Unbeschränktheit seiner Erkenntniß haben wir aber nicht beweisen können. Es bleibt daher möglich, daß diese beschränkt sey; und folglich, daß es noch etwas moralisch Gutes für ihn gäbe, wenn sie unbeschränkt wäre, was es nun nicht für ihn gibt.

2.

Liebe und Güte gegen Andere kann als physische Naturanlage und ohne alle Rücksicht auf Moralität betrachtet werden: als solche ist sie Gegenstand der theoretischen Vernunft. Gottes Güte gegen seine glückseligkeitsfähigen Geschöpfe ist daher in dieser Beziehung auch schon abgehandelt. Sie steht aber auch in Verhältniß zur Moralität, und ist da der Inbegriff aller Pflichten gegen Andere: in dieser Hinsicht ist sie Gegenstand der praktischen Ver-

nunft. Daher hier die Frage: ob die praktische Vernunft fordere, daß wir in Gott eine (frey) gewollte Liebe und Güte gegen andere Wesen annehmen.

Nachdem wir Gott als ein heiliges Wesen erkannt und angenommen haben, und das aus dem Grunde unserer Verpflichtung zur Heiligkeit, ist die Antwort auf diese Frage leicht. Sie ist diese: Gott muß allen glückseligkeitsfähigen Wesen außer ihm wohlwollen, und kann ihnen nicht übelwollen; und er muß ihnen wohlwollen ohne Selbstsucht und überhaupt ohne Nebenabsicht: d. h. er muß diesen Wesen Glückseligkeit wollen als Zweck und nicht etwa bloß als Mittel, und er kann ihnen keine Unglückseligkeit wollen als Zweck; auch muß er ihnen alle Glückseligkeit wollen, die er erkennet und der sie fähig sind. Denn zu alle diesem verpflichtet unsere Vernunft uns; und sie verwirft uns als unheilig, sobald wir in irgend einem Theile von dieser Vorschrift abweichen. Es ist also auch nicht möglich, weder Gott als heilig anzunehmen, noch unsere eigne desfallsige Pflicht zu achten, wenn wir nicht ebenfalls annehmen, daß Gott auch hierin ohne Ausnahme dasselbe wolle.

Anmerkung. Es ist hieraus offenbar, daß die praktische Vernunft uns verpflichte, Gott eine (frey) gewollte Liebe und Güte gegen Andere zuzulegen, die ihrer innern Natur nach absolut vollkommen sey. Aber der Ausdehnung nach kann auch sie immer noch beschränkt seyn, weil es noch wohl möglich ist, daß die Erkenntniß Gottes beschränkt sey, und weil es daher noch wohl möglich ist, daß Gott nicht alle Glückseligkeit erkenne, der ein Wesen außer ihm wohl fähig wäre.

Endzweck der Schöpfung und Bestimmung des Menschen als Vollendung unserer Erkenntniß der Güte Gottes.

§. 71.

Jetzt, da wir Gott auch als moralisches Wesen gefunden, und daraus insbesondere auch seine freye Stimmung gegen andere der Glückseligkeit fähige Wesen erkannt haben, ist unsere Erkenntniß über ihn, (dem Wesentlichen nach) so vollendet, als die theoretische und praktische Vernunft vereinigt sie vollenden können. Wir müssen daher jetzt, wenn anders je, seinen Endzweck bey der Schöpfung, und insbesondere seinen Endzweck mit dem Menschen angeben, und so die §. 68. Nr. 3. unvollendet verlassene Untersuchung über seine Güte vollenden können. Wir kehren daher jetzt zurück zu den Fragen, wobey wir an jener Stelle abbrachen.

Muß die Vernunft halten, daß Gott die Welt erschuf, ohne dadurch etwas für sich selbst zu suchen; und daß er bloß um der Geschöpfe willen sie machte? —. Einen selbstsüchtigen Zweck konnte er nicht haben: denn es ist nicht möglich, daß dem Wesen durch sich selbst seine Glückseligkeit durch etwas außer ihm erhöhet werde, wie sich aus §. 62 klar ergibt und §. 68. Nr. 3 daraus bereits nachgewiesen ist *). Daß Gott uneigennützig die Welt erschuf, ist also für die

*) Man bemerke hier, daß ich den Beweis „Gott habe bey der Erschaffung der Welt keinen selbstsüchtigen Zweck gehabt" nicht aus der Selbstgenügsamkeit und absoluten Glückseligkeit Gottes führen konnte, welche die sonst gewöhnlichen Quellen dieses Beweises sind: denn ich habe hier nicht beweisen können, daß Gott ein unendlich vollkommnes Wesen sey; kann also auch nicht erkennen, daß er sich selbst genug und absolut glückselig sey.

Vernunft eine nothwendige Wahrheit *). Waren aber seine Geschöpfe es, um welcher willen er sie schuf? Für andere Wesen von Ewigkeit, wenn es solche geben sollte, konnte er

*) Wenngleich Alle in der Annahme übereinstimmen „daß Gott uneigennützig die Welt erschaffen habe"; so gibt es doch Philosophen und Theologen, welche behaupten „daß Gott seine eigne Ehre bey der Schöpfung zum Zweck gehabt habe". Sie beweisen diese Behauptung und vereinigen sie mit jener Annahme auf folgende Weise. Der Beweis ist: Weil überall Gottes Vollkommenheiten aus der Schöpfung hervorleuchten; und weil Gott, das vollkommenste Wesen, gewiß den vollkommensten Zweck hatte, weil er aber keinen vollkommneren Zweck haben konnte, als sich selbst. Zur Aufdeckung der Nichtigkeit dieses Beweises glaube ich bloß bemerken zu dürfen: 1) daß man dann auch schließen müßte, jeder Mensch, der sein Werk recht vollkommen macht, so daß es der Vollkommenheit des Urhebers Zeugniß gibt, habe aus Ehrsucht so vollkommen gearbeitet; woraus denn die ferneren abgeschmackten Folgen ein jeder leicht selber ziehen kann. 2) Daß die Vollkommenheit des Zweckes eines Handelnden keines Weges nach der Vollkommenheit des Wesens, wofür etwas bezwecket wird, als seinem Maßstabe zu messen sey. —. Die Vereinigung ist: Gott habe seine Ehre, die er durch das vollkommne Werk der Schöpfung bey den Geschöpfen gesucht, nicht aus Liebe zu dieser Ehre sondern aus Liebe gegen die Geschöpfe gewollt; denn diese würden durch die Verehrung Gottes glückselig. Offenbar eine Vereinigung, wodurch die Behauptung, welche man aufstellte und hierdurch mit der Annahme einer uneigennützigen Erschaffung der Welt vereinigen wollte, selbst widerrufen wird! wird ja hier ganz unumwunden die Glückseligkeit der Geschöpfe als der von Gott beabsichtigte Zweck der Schöpfung, und Gottes Ehre bey den Geschöpfen als Mittel zu diesem Zwecke angegeben. Wenn man hier die Ehre Gottes finis primarius und die Glückseligkeit der Geschöpfe finis secundarius nannte; so wurde darin nicht nur der Sinn von primarius und secundarius, sondern auch der Sinn von finis ganz verfehlt.

dadurch eben so wenig, als für sich selbst, etwas bezwecken, wie das ebenfalls aus §. 62 sich ergibt. Sein Werk konnte also für niemand, außer für seine Geschöpfe, einen Zweck haben; — und daß er nicht zwecklos handelte, ist uns daher gewiß, weil er die höchste Vernunft ist (§. 68. Nr. 2.). Aber für welche Geschöpfe erschuf er sie? ist jedes Geschöpf selbst Zweck, oder haben einige die Bestimmung des bloßen Mittels für andere? ist insbesondere der Mensch Zweck oder Mittel? Wie die Antwort auf diese Fragen auch ausfallen möchte, Gottes Güte würde dadurch nichts verlieren, sondern immer uneigennützige, pure Güte bleiben, wiewohl nicht wir uns in jedem Falle auf gleiche Weise seiner Liebe zu erfreuen hätten. Aber der Vernunft Gebrauchende wird nimmer annehmen können, daß dasjenige nur Mittel oder Mittel für unbekannte Geschöpfe sey, über deren Daseyn er nichts weiß, was selbst Zweck oder doch Mittel für bekannte Geschöpfe zu seyn scheint. Und was den Menschen betrifft, so darf dieser sich nicht als Mittel annehmen, sondern er soll sich als Zweck halten, weil er Vernunftwesen ist: und aus demselben Grunde ist er verpflichtet anzunehmen, daß auch Gott ihn als selbst Zweck gewollt habe, weil er Gott einen vollkommen moralisch guten Willen zuschreiben muß, wie eben gezeigt worden. Gott erschuf also den Menschen um des Menschen willen, und zwar zu dessen Glückseligkeit: denn als vollkommen moralisch gutes Wesen konnte er ihm nicht übel- sondern nur wohlwollen. Ich sage: und zwar zu dessen Glückseligkeit. Das heißt nicht: zu einer sinnlichen Glückseligkeit — denn sinnlicher Genuß hat für ein vernünftig-sinnliches Wesen keinen unwandelbaren Werth, und hat nie Würde für dasselbe — sondern zu einer Glückseligkeit, die entsprungen aus dem Bewußtseyn frey errungener Sittlichkeit. Ueber alle andern Geschöpfe dieser Erde

können wir aber wenigstens nichts anders annehmen, als daß er sie für die Menschen erschaffen habe: weil sie als vernunftlose Wesen nur den Rang des Mittels haben können, und weil sie der Glückseligkeit des Menschen, so viel wir aber wissen, nicht der Glückseligkeit eines andern vernünftigen Geschöpfes dienen; für sie selbst bezweckte er nur den geringen Grad von sinnlicher Glückseligkeit, den sie genießen, wenigstens fehlt es uns an allem Grunde etwas Anderes über sie anzunehmen. Der Mensch ist also unter allen uns bekannten Geschöpfen Gottes das einzige Wesen, wofür Gott seine Welt erschuf — er ist der erwählte Liebling, der Gegenstand und das Ziel der Güte Gottes, welche sich in der irdischen Schöpfung offenbarte. Gott ist allen gut, ihm ist er Vater — O daß er es recht fühlete, und ein kindliches Herz zur Vergeltung gäbe! . . .

Sollte nun Gott den Menschen wohl bloß für dieses so kurz dauernde Erdenleben bestimmet haben? sollte er ihn, für den er eine ganze Welt erschuf, wohl zu einer schnell vorübereilenden und noch in mancher Hinsicht so unvollkommnen Glückseligkeit gemacht haben? sollte er ihn wohl wieder vernichten wollen, ehe er sich ihm noch recht kund gethan? ja sollte er ihn je wieder vernichten wollen, ihn, den er seiner Liebe zum Ziele gesetzt — ihn, woran er sich ein Ebenbild erschaffen? . . . Das ist nicht möglich! so antwortet es laut in unserm Innern. Unser Herz will nicht wieder scheiden von diesem Gott, und es sträubet sich schon, wenn wir nur die Möglichkeit denken: unsers Gottes uns ewig zu freuen, ihn immer mehr zu erkennen und zu lieben, das soll unser Loos seyn. Aber was sagt die prüfende Vernunft? Gottes Vernunft ist nicht unsere Vernunft, und Gottes Wege sind nicht unsere Wege . . . Sey das! Gottes Vernunft ist auch nicht

geringer als unsere Vernunft, sondern größer. Und was würden wir wohl von der Vernunft eines Menschen halten, wenn er, falls er das könnte, ein vernünftiges Wesen, wie der Mensch ist, erschaffen und alle seine Liebe in ihn vereinigt hätte, wenn er eine Welt um seinetwillen gemacht, und nun diesen Herrn der Welt, den Gegenstand seiner Liebe, über kurze Zeit, oder wäre es auch nach der längsten erst, wieder vernichten wollte? würden wir ihn nicht einen unvernünftigen nennen, und den Zweck unwerth des Werkes halten müssen? Aber auch hier fehlt die Aehnlichkeit. Wir denken ein solches Menschenwerk als ein großes Geschäft und als eine mühevolle Arbeit, und darum erscheint es zu groß für so kleinen Zweck: war doch dieses bey Gott nicht der Fall, der nur wollen durfte, und der Mensch und die ganze Welt mit ihm waren geschaffen. Und sehen wir ab von der Beschwerniß der Hervorbringung — denn diese Vorstellung ist hier falsch — und betrachten wir statt dessen die Größe und den innern Werth des hervorgebrachten Werkes: so ist unsere Vorstellung freylich wahr, aber ein Schluß bleibt auch da noch unmöglich. Mögen immerhin die Anlagen des menschlichen Geistes für die menschliche Vernunft groß und von unschätzbarem Werthe und der Ewigkeit würdig seyn; mögen sie auch während der kurzen Dauer dieses Erdenlebens nicht zur Hälfte sich entwickeln, und so kaum genutzt, vor ihrer Entfaltung und im Keime schon wieder verwesen: sind sie darum auch für die unbegreifliche Vernunft und Macht Gottes von gleicher Größe und von gleichem Werthe? oder können wir sie unnütz, und die große Anlage zwecklos finden, wenn sie nie zur völligen Entwickelung kommt? Macht doch eben die Größe der Anlagen, daß sie auch bey der geringen Entwickelung, die sie hienieden bekommen, schon hinreichen unsere irdische Glückselig-

keit im hohen Grade zu fördern. Was eine geringere Erkenntnißkraft in ihrer vollendeten Ausbildung erst leisten würde, das gewährt die jetzige, weit größere, vielleicht in ihren ersten Aeußerungen schon, und so erhebt sie vielleicht da, wo sie kaum sich zu entwickeln angefangen, uns schon auf die Stufe des Erdenglückes, welche der Schöpfer uns bestimmet hat.

So vernichtet denn die prüfende Vernunft alle die großen Hoffnungen wieder, die das Herz gebahr. Sie findet es nicht unmöglich, daß das Ende dieses Erdenlebens das Ziel unsers Daseyns sey; daß jene ewige, unvergängliche Welt, in die wir voll Wonne hinüber blickten, für uns nicht sey; und daß der gütige Gott, der uns hier so hoch erhob, daß er uns zu seinem Ebenbilde machte, und der uns so sehr liebte, daß er für uns eine Welt erschuf, uns wieder vernichten wolle; daß er, unsere Liebe, für uns einmahl nicht mehr seyn werde, weil wir nicht mehr seyn werden. Kurz: sie findet es nicht unmöglich, daß die paar Jahre auf dieser Erde, die Glückseligkeit eines kaum angefangenen und auch schon beendigten Seyns unsere ganze Bestimmung sey. O der Glückseligkeit! wer mag derselben sich freuen? Vermag wohl das den Verbrecher, wenn er hinkniet auf dem Richtplatze, frohen Muthes zu erhalten, daß seinen Augen eine Binde vorgelegt ist, die ihn hindert den tödtenden Streich zu sehen? ist nicht die Gewißheit, daß er ihn treffen werde, wenn auch der Augenblick ungewiß ist, hinlänglich, ihn in Verzweiflung zu stürzen? Und wir sollten froh seyn können bey der Gewißheit, daß unser Ende nahe ist, verblendet durch die Ungewißheit des Augenblickes? Nein, es gibt keine Glückseligkeit für uns! solange die Vernunft in uns lebt, gibt es keine Glückseligkeit für uns! Wenn wir aller Vernunft abgesagt, und dem entehrendsten Leichtsinn uns hingegeben haben, und gleich dem

vernunftlosen Vieh zum gegenwärtigen Genuß stürzen, nicht ahnend der Zukunft; dann kann es vielleicht noch Augenblicke der Freude für uns geben. Wenn wir nur haschen nach der Gabe, uneingedenk des Gebers; wenn alles, was edel ist, aus unserer Seele verbannet, und thierische Sinnlichkeit dessen Stelle eingenommen hat, wenn unser Herz der Liebe und dem Verlangen Gottes, seines Wohlthäters, entfremdet ist, zufrieden der Wohlthat habhaft zu seyn; — dann, aber nicht eher, kann es noch eine augenblickliche Glückseligkeit der Gegenwart für uns geben: dann, aber nicht eher, können wir uns freuen des Genusses, den wir haben, weil wir nicht begehren, was wir nicht haben, die völlige Erkenntniß und den Besitz unsers Gottes. Also die Vernunft in uns tödten und die Sinnlichkeit herrschend machen, das Ebenbild Gottes, das der Schöpfer unserm Geiste eindrückte, austilgen, und mit ihm alle Achtung gegen uns selbst und alle Liebe gegen Gott in uns aufheben, und uns zum Vieh herabwürdigen — das ist die Bedingung der Glückseligkeit, zu welcher Gott uns erschuf.

Kann die Vernunft denn auch dieses annehmen? . . Sie gebiethet gerade das Gegentheil. Bis in den Tod soll der Mensch kämpfen für seine Menschenwürde in der Erfüllung der Pflicht und in der Entfernung alles dessen, welchem er sich überlassen müßte, um glückselig seyn zu können — das ist die unabänderliche Forderung der Vernunft. Wohl mir, daß sie es ist! sie verbürgt mir ein Leben nach dem Tode des Leibes — ein Leben in Ewigkeit. Denn zur Glückseligkeit hat mich Gott erschaffen, wenigstens zur Glückseligkeit hier auf Erden, und zwar zu einer Glückseligkeit in Uebereinstimmung mit den Forderungen meiner Vernunft, weil eine solche einzig Glückseligkeit für mich ist — das habe ich klar eingesehen. Denn ich bin Vernunftwesen, und als

solches bin ich mir selbst Zweck, weil meine Vernunft mir Achtung der Vernunft als Pflicht vorschreibt: auch Gott mußte mich daher als Zweck wollen und konnte mich nicht als bloßes Mittel wollen, weil ich nur Pflichten haben kann unter der Bedingung, wenn auch Gott heilig hält, was meine Vernunft mir gebiethet (§. 70. Nr. 1.); und Gottes Zweck mit mir konnte nur Glückseligkeit seyn und nicht Unglückseligkeit, weil Gott heilig ist, und daher nicht hassen kann, sondern lieben muß (§. 70. Nr. 2.). Und Gott hat mir auch die Vernunft gegeben, die mich unerläßlich verpflichtet, meine Würde zu bewahren und zu erhöhen, mich immer mehr mit Liebe an meinen Gott anzuschließen, überhaupt das Gute zu üben, von allem Bösen hingegen mich abzuwenden, und so das Gegentheil von alle dem zu wollen und zu thun, was ich wollen und thun müßte um hier glückselig seyn zu können; die mich sogar nur unter der Bedingung „wenn ich diese Vorschriften pünktlich erfülle" der Glückseligkeit würdig achtet, also unter der gerade entgegengesetzten Bedingung, als unter welcher ich einzig glückselig seyn kann, wenn mein Leibestod das Ende meines Seyns ist. Also werde ich noch seyn und leben jenseits des Grabes, und werde, da derselbe Grund immer besteht, ewig seyn und ewig leben: werde so gewiß ewig seyn und ewig leben, als Gott die höchste Vernunft ist, und deswegen der Erreichung des Zweckes, welchen er mir doch zum mindesten vorsetzte, der Erreichung einer Glückseligkeit während der Dauer meines Seyns, nicht durch die Einrichtung meines Wesens widersprechen, d. i. seine Absicht, mich glückselig zu haben, nicht durch das Geschenk meiner Vernunft selbst vereiteln konnte; und als er heilig ist, und deswegen die Erreichung der von ihm bestimmten Glückseligkeit nicht jedem Guten, der auf den durch seine Ver-

nunft ihm kund gethanen Willen Gottes achtet, unmöglich, dem Bösen hingegen sie möglich machen konnte. Dieses ist der Glaube, den Gott selbst mir aufnöthigt, einerseits durch meine nothwendige Erkenntniß seiner wohlthätigen Absicht mit mir, und andererseits durch die Einrichtung meines Wesens, welche nur unter der Bedingung dieses Glaubens jene Absicht nicht vereitelt.

Also nicht dieses kurze Erdenleben und die flüchtige Glückseligkeit in demselben, sondern ewiges Leben und ewige Glückseligkeit ist meine Bestimmung. Nicht dieses irdische Seyn, was kaum angefangen hat, wo es auch schon wieder aufhört; und nicht diese mangelhafte Erkenntniß meines Gottes, die ihn nur von Ferne und gleichsam im Spiegel zeigt, und die nur die Sehnsucht nach ihm zu erregen, nicht sie zu befriedigen vermag, die mein Herz nur an ihn zu fesseln und die Trennung schmerzhafter als einen zehnfachen Tod zu machen im Stande ist, ist meine Bestimmung: sondern hier mein Seyn und meine Entwicklung und meine Liebe anzufangen, und dann alle Ewigkeit hindurch sie fortzusetzen, endlos meinen Gott zu erkennen und zu lieben, und endlos — wenn anders Gott selbst nur nicht beschränkt ist — in der Erkenntniß und Liebe Gottes zu steigen *), und dadurch glückselig zu seyn in ihm und durch ihn, das ist die

*) Meine Vernunft mahnt und treibt mich hier auf Erden, ohne Unterlaß höher zu streben in der Erkenntniß und Liebe Gottes; und sie setzt hierin das Höchste der sittlich guten Verfassung. Was sie aber hier als gut und als das Beste angibt, das achtet auch Gott dafür, und sie muß es immer dafür achten und mich immer dazu treiben; und ich werde ihr ungehindert und frey folgen, wo alle Hindernisse aufgehört haben.

Bestimmung, welche Gottes Güte mir vorsetzte; und zum Unterpfand, daß dieses seine gütige Absicht mit mir sey, druckte er meinem unsterblichen Geiste das Bild seines unsterblichen Geistes ein, und setzte mich zum König dieser Erde. Doch unter der Bedingung: daß ich stäts der innern Stimme Gehör gebe, wodurch meine Vernunft mir den Willen Gottes offenbart und dollmetschet, und daß ich ohne Ausnahme die Pflichten erfülle, welche sie mir vorschreibt: denn nur dann achtet meine Vernunft mich der Glückseligkeit würdig, widrigenfalls achtet sie mich derselben unwürdig — und ich muß annehmen, daß Gott eben so urtheile. Also, über die Erkenntnisse und Reitze der Sinne mich zu erheben, und den Vernunftmenschen rein in mir darzustellen — oder ausführlicher: mich in meiner Erkenntniß zum intelligenten, in meinem Begehren zum freyen, in meiner Stimmung gegen Menschen zum menschenliebenden, und durch dieses Alles mich zu einem gottähnlichen Wesen zu vollenden — das ist meine Bestimmung hier auf Erden, und die Bedingung zu meiner Bestimmung nach diesem Leben zu gelangen. So sey denn mein unverbrüchlicher Entschluß zu diesem Ziele aus allen Kräften hinzustreben, d. i. mit heiliger Treue alle meine Pflichten zu erfüllen: dann gehe ich den Weg zur Unsterblichkeit, und mein Loos ist nie endende Glückseligkeit; dann erfülle ich meine Bestimmung in dieser Welt, und erreiche meine Bestimmung in jener Welt; dann erkenne und liebe ich hier meinen Gott, und werde ihn immer mehr erkennen und lieben in Ewigkeit. —.

So nothwendig wahr mir dieses auch ist, so ist es doch im höchsten Grade sonderbar; und wenn etwas widersprechend ist, so scheint es doch der Gedanke zu seyn: daß ich durch den Tod zur Unsterblichkeit gehe. Gibt es demnach irgendwo eine Versuchung zum Unglauben, so ist sie hier am stärksten.

Stürben bloß erwachsene Menschen, und nicht auch unmündige Kinder: so würden wir, da wohl kein Erwachsener von aller Verletzung des Sittengesetzes sich frey sprechen mag, der Versuchung nicht widerstehen können zu glauben, ein jeder stürbe, weil er sich des Fortlebens durch seine Schuld unwürdig gemacht; und also: er hörete auf durch den Tod des Leibes. Jetzt aber können wir nicht eigne Schuld als die Ursache unsers Todes halten, und können folglich nicht aus diesem Grunde auf eine Vernichtung unsers ganzen Wesens durch denselben schließen. Könnte aber nicht fremde Schuld, etwa ein Verbrechen des gemeinschaftlichen Stammvaters unsers Geschlechtes, die Ursache seyn, warum wir alle sterben, und vielleicht alle durch den Tod in unser voriges Nichts zurückkehren, ungeachtet die ursprüngliche Absicht des Schöpfers mit uns eine ganz andere gewesen? Unmittelbar kann auch eine fremde Schuld diese Ursache nicht seyn: denn dann müßte diese mich treffende Folge derselben als eine Strafe gedacht werden, und es ist nicht möglich, daß der heilige und also auch gerechte Gott mich strafe (im eigenthümlichen Sinne) wegen einer Schuld, die ein anderer beging. Aber mittelbar? Könnte ja der gemeinschaftliche Stammvater — denn dieser müßte es doch seyn, weil der Tod allgemein ist — durch irgend eine freye böse That seine Natur, und in dieser die Natur aller hernach von ihm Erzeugten, verdorben, und auf solche Weise sie sterblich oder doch vor Gott mißfällig gemacht haben, so daß dieser, wenn er ohne solches Ereigniß sie übernatürlich vor dem Tode bewahrt hätte, sie nun ihrem Schicksale überließe. [Ich sage: durch eine freye böse That; denn daß nicht durch ein Ungefähr Gott sein Werk verdorben sey, das verbürgen wohl hinlänglich seine unermeßliche Erkenntniß und Macht; wenigstens

würde er es dann wohl durch eine neue Schöpfung wiederhergestellt haben.] In diesem Falle würde allen nachherigen Menschen eine fehlerhafte und dem Tode unterworfene Natur angeboren, ungeachtet Gott ursprünglich eine fehlerfreye und zur Unsterblichkeit erhobene geschaffen und Allen zugedacht hatte: und ein Unrecht geschähe dadurch Keinem, weil Keiner ein Recht hat zu seyn, also auch nicht in irgend einem bestimmten Grade der Vollkommenheit zu seyn. Aber dann würde den Nachkommen auch hierdurch noch unrecht geschehen, wenn ihnen durch ihre bloße Abkunft von solchem verdorbenen Stamme, ohne alle Dazwischenkunft eines nachherigen Mißbrauches eigner Freyheit, irgend ein positives Uebel entstände; weil sie dann nicht nur ein unverdientes Gut entbehreten, sondern auch eine nicht verschuldete Strafe trügen. Ein positives Uebel, und zwar das größte, was wir nach der positiven ewigen Unglückseligkeit denken können, ist aber die Vernichtung unsers ganzen Wesens: eben deswegen war uns auch die Gewißheit, zur Glückseligkeit auf dieser Erde bestimmet zu seyn, die sicherste Bürgschaft unserer Unsterblichkeit. Was unser erster Stammvater zu seinem und unserm Schaden also auch gewirket haben möchte, Vernichtung kann er über uns nicht gebracht haben. Selbst der Leibestod, wenn er wahres Uebel ist, kann daher seinen Ursprung nicht haben — aus demselben Grunde. Ist dieser aber wahres Uebel? In sofern er unsere irdische Laufbahn beendigt, kann er dafür nicht geachtet werden, sobald er die Bedingung und der Anfang einer vollkommnern ist. Aber die Schreckniße, welche er hat für den thierischen Menschen? Jedes Thier, der Mensch wie der Wurm, erschrickt vor dem Tode, und gebraucht die letzte Kraft, welche ihm noch übrig ist, dem Tode zu entrinnen, sey es aus Instinct oder nach Erkenntniß: und wie könnte es

anders seyn, da die Thierheit in ihm ihr Ende findet! Auch diese Schreckniſſe, welche für ein erkennendes Wesen wohl wahres Uebel seyn könnten, hören doch auf für den Menschen es zu seyn, wenn wir auf das überwiegende, vielleicht durch nichts zu ersetzende Gute sehen, was sie dem Menschen gewähren. Eben diese Schreckniſſe sind für den Menschen, der sie im voraus, wie er soll, sich vorstellt — und wie manche Vorbothen des Todes fordern nicht dazu auf! — ihrer Natur nach die kräftigsten Antriebe zur Befestigung und Belebung seines Glaubens an Unsterblichkeit und zur Gründung einer zuversichtlichen Hoffnung auf eine selige Ewigkeit durch treue Pflichterfüllung: denn einzig durch diesen lebendigen Glauben und durch diese auf ein gutes Gewiſſen gegründete Hoffnung kann der Mensch die Schreckniſſe des Todes besiegen, kann er es dahin bringen, dem Tode herzhaft und mit Fassung entgegen zu gehen; — und was kann er mehr wünschen, als den Tod ertragen zu können, da er ihn doch nicht vermeiden kann! Sollte also durch irgend eine — etwa in unserm ersten Stammvater — Statt gehabte Verschlimmerung der menschlichen Natur der Tod erst entstanden seyn, oder doch die Thierheit in uns bis zu dem jetzigen hohen Grade vermehrt, und dadurch der Tod für uns so schrecklich geworden seyn — denn bey einem geringern Grade der Thierheit konnte er diese Schreckniſſe offenbar nicht haben —: so müssen wir gestehen, daß hier die Erniedrigung unsers Wesens das Mittel der Wiedererhebung in sich mitbrachte; und wir können dann die Weisheit und Güte Gottes, die dieses ordnete, nicht genug preisen. —. Kann also der Tod, welcher über alle herrschet, unsern Glauben an unsere Unsterblichkeit schwächen? Eben weil er allgemein ist, weil er Unschuldige und Schuldige auf gleiche Weise hinraffet, enthält er keinen Grund in

diesem Glauben zu wanken; und das um so weniger, da wir sogar begreifen, wie er wohl ein von der Weisheit und Güte Gottes verordnetes Mittel seyn könne zur Befestigung und Belebung dieses Glaubens.

Anmerkung. Fragt man auch hier wieder: ob Gottes Güte unendlich sey: so muß ich auch ungeachtet unserer jetzigen vollendeten Erkenntniß derselben doch noch antworten, daß ich das nicht beweisen könne. Denn alle hier erkannte wirkliche Güte Gottes war beschränkt auf die glückseligkeitsfähigen Geschöpfe dieser Erde als ihren Gegenstand, und auf die den Geschöpfen bereiteten Vergnügen und auf die Erschaffung der Welt und ihrer selbst als die Wohlthat. Und was wir ohne Beziehung auf bekannte Wesen und nahmhafte Wohlthaten, bloß im allgemeinen, noch erkannten, ist: 1) daß das Wollen Gottes in Ansehung aller seiner glückseligkeitsfähigen Geschöpfe (denn vielleicht gibt es noch solche außer den Erdengeschöpfen) Güte seyn müsse, weil Gott heilig ist, und deswegen nicht hassen kann sondern lieben muß; — 2) daß das Wollen Gottes in Ansehung aller seiner glückseligkeitsfähigen Geschöpfe uneigennützige oder pure Güte seyn müsse: denn er kann für sich nicht gewinnen, weil er den vollendeten, über alle Aenderung erhabenen Grund seines Seyns in sich selber hat; — und hieraus folgt, 3) daß er alles Gute, was er erkennet und was seine Geschöpfe empfangen können, diesen im höchsten Grade wolle: denn vollkommne Heiligkeit heischet vollkommne Liebe, und was könnte die Liebe beschränken, wo alle Selbstsucht ausgeschlossen ist? [Daß Gott für die Menschen eine durch treue Pflichterfüllung verdiente Glückseligkeit wolle, ist also auch aus dem Grunde eine für unsere Vernunft nothwendige Annahme: weil eine solche Glückseligkeit größer ist, als jede andere, wovon wir Begriff haben.]

Wir haben aber nicht beweisen können, daß Gottes Erkenntniß unbeschränkt sey: folglich auch nicht, daß er alles für die Geschöpfe mögliche Gute erkenne. Weil also Gottes Erkenntniß vielleicht beschränkt ist, so muß auch eine Beschränkung seiner Güte nach Ausdehnung als möglich zugelassen werden. —. —. —.

§. 72.

Durch die hier erworbene Kenntniß der Eigenschaften Gottes, und des daraus erkannten Zweckes der Schöpfung, besonders der Bestimmung des Menschen, erhält des Menschen Verehrung, Liebe und Dankbarkeit gegen Gott, überhaupt seine Religion, einen großen Zuwachs, eine nähere Bestimmung und innere Veredlung, wodurch sie weit diejenige übertrifft, welche aus der bloßen Erkenntniß eines Schöpfers hervorgeht (wovon §. 66. die Rede war); und des Menschen Glückseligkeit hienieden gewinnet dadurch in gleichem Maße. Es ist jetzt nicht bloß das Geschenk des Lebens, wofür er seinem Schöpfer danket, und ihn liebet, und wofür er ihm auch dann noch den wärmsten Dank und die innigste Liebe darbringen würde, wenn ihn der Schöpfer für sich erschaffen hätte: sondern daß er glückselig sey auf Erden und glückselig sey jenseits des Grabes, ist der wohlthätige Zweck, warum der Schöpfer das Daseyn des Menschen wollte, ja eine Glückseligkeit des Menschen, die nach Gottes Bestimmung nie aufhören sollte, war dessen liebreiche Absicht bey der Schöpfung desselben; für sich selbst suchte er nichts. Wenn der Mensch hier nun noch hinzu denkt, daß er seinem Schöpfer nicht zuvor etwas gethan, das er ihm vergolten hätte, daß er dieses nicht einmahl gekonnt, weil er auch sein Daseyn von ihm empfangen: dann zerfließt sein Herz in Liebe

und Dankbarkeit gegen Gott, und Gefühle der reinsten Freude drängen sich zu Gefühlen der höchsten Bewunderung und tiefsten Verehrung; er lobet und preiset laut seinen Schöpfer, und er möchte es der ganzen Welt verkündigen, wie gütig der Herr ist — daß er gibt, ohne zu empfangen. Es fragt sich nun nicht mehr, ob er in ihm mehr seinen größten Wohlthäter zu lieben oder seinen uneingeschränkten Herrn zu fürchten habe: Vater ist der Nahme, womit sein Herz ihn nennet; und alle diese Liebe zu vergelten und mit ächt kindlichem Sinne sich ihm zu nahen, das ist jetzt das einzige Streben und die einzige Angelegenheit seines Herzens. Kommt dann endlich der Mensch aus diesem Zustande der Entzückung wieder zurück in den Zustand der Besonnenheit und des Nachdenkens, und sieht er wieder mit Ruhe hin auf seinen Gott; so findet er sich vor den Augen eines ewigen und mächtigen Wesens, das nicht nur Schöpfer, Herr und Beglücker des Menschen und aller seiner Geschöpfe ist, sondern dessen ganze Natur Güte und dessen ganzer Wille Heiligkeit ist, das überhaupt alles ohne Beymischung rein besitzt, was eines Menschen Herz edel und eines Menschen Vernunft achtenswerth findet: er kniet dann hin und bethet an seinen gütigen und heiligen Gott — seine Anbethung ist Liebe. Und er würde ihn anbethen und lieben, wenn er auch nie von seiner Güte empfangen hätte.

Alle diese Gefühle der innigsten und edelsten Gottesverehrung treten auf diesem Standpunkte der Erkenntniß durch innern Drang des menschlichen Herzens hervor, ehe noch die Vernunft sie fordern kann: der zu spät nachkommende Ausspruch derselben ist hier vielmehr nur Beyfall als Geboth. Wie sich aber der Mensch in jeder Lage des Lebens durch sein moralisches Thun seinem Gott wohlgefällig verhalten

könne und solle — daß das freye Thun und Lassen des vernünftigen Geschöpfes dem heiligen Schöpfer nicht gleichgültig sey, darüber hat der Mensch die Versicherung in sich selbst, —, dazu weiset die Vernunft durch ihr Pflichtgeboth unmittelbar, oder — weil Gott als der Schöpfer der Vernunft erkannt ist — Gott durch dieses ihn an *). — Die Verpflichtung des Menschen zur Religion und die Vorschriften für seinen theologisch-moralischen Wandel dürfen also nicht aus dem Endzwecke, welchen Gott bey der Schöpfung desselben sich vorsetzte, hergeleitet werden, wie das gewöhnlich diejenigen Theologen wollen, welche die eigne Ehre Gottes als den Endzweck der Schöpfung annehmen; sondern sie müssen unmittelbar, jene in einem natürlichen Drange des Herzens zur tiefsten Verehrung Gottes, welchem die moralische Vernunft ihren ganzen Beyfall schenkt, und welchen sie, wenn er nicht da wäre, wegen der erkannten Beschaffenheit Gottes und wegen unsers Verhältnisses zu ihm gebiethen würde, und diese in den unmittelbaren Pflichtgebothen dieser Vernunft gesucht werden. Denn hier treffen wir sie nach Zeugniß des Bewußtseyns unmittelbar als Pflichten für uns an, und es ist nicht möglich, daß wir sie ohne dies anderswo als Pflichten fänden: selbst die Beförderung des von Gott gewollten Endzweckes kann ohne die endliche Dazwischenkunft der verpflichtenden Vernunft — wenn anders jene Theologen das meinen sollten — keine Pflicht für Menschen werden, weil auch Gott

*) Durch die Erkenntniß Gottes als des Schöpfers der menschlichen Vernunft wird dem Menschen die Vernunft-Moral zu einer theologischen Moral, und, wie aus dem bisher Gesagten sich leicht ergeben wird, zu einer weit edleren (Vergl. §. 6. die viert. Not. *).).

selbst nach der Einrichtung, die er dem Menschen gab, diesen nur durch das Mittel seiner Vernunft verpflichten kann. Ganz eigenthümlich wahr sagt daher die h. Schrift von den Heiden, die kein Gesetz haben: „Sie selbst sind sich das Gesetz." *)

Daß auch des Menschen Glückseligkeit durch die jetzt erworbene Erkenntniß Gottes und seiner Bestimmung gesteigert und ihrem ganzen Wesen nach veredelt werde, springt in die Augen. Denn es beglücket ihn jetzt nichts Erschaffenes mehr, was ohnehin des Menschen Herz nicht zu sättigen vermag, sondern Gott selbst ist jetzt der Gegenstand seiner Freude und die Quelle seines Vergnügens, und zwar einer heiligen Freude und eines heiligen Vergnügens, weil Gott heilig ist. Aber Eines ist, was seine Glückseligkeit doch nicht ganz vollkommen seyn läßt: das ist die Bedingung, unter welcher er einzig ein Leben nach diesem Leben und eine Glückseligkeit in

*) So ist denn hier wieder offenbar, daß für die Erkenntniß alles dessen, was zur edelsten Religion: zur Anbethung und Liebe Gottes um seiner selbst willen, erfordert wird, wie auch für die Erkenntniß der sittlichen Pflichten des Menschen, durch die Einrichtung der menschlichen Natur vom Schöpfer gesorgt sey. Daß also die Erkenntniß selbst des Gott wohlgefälligsten Wandels dem Wesentlichen nach, durch die Vernunft allein, ohne übernatürliche Offenbarung, möglich sey. Daß folglich der Mensch durch seine natürlichen Kräfte allein erkennen könne, wie er wandeln müsse, um die Bedingung, unter welcher er ewig leben und ewig glückselig seyn wird, seinerseits zu erfüllen. Ueber das wirkliche Erwerben dieser Erkenntniß gilt aber auch hier wieder, und zwar im vorzüglichern Grade, was §. 66. über eine geringere Erkenntniß derselben Art gezeigt worden.

demſelben hoffen darf, nämlich die pünktliche Erfüllung der Pflicht, wie wir erkannt haben. Denn wer iſt wohl, dem ſein Gewiſſen hierüber ein völlig beruhigendes Zeugniß gäbe? und dem es nur das Geringſte vorwirft, der kann ſich ſchon nicht mehr von der Furcht befreyen, daß er ſein Leben und ſeine Glückſeligkeit nach dem Tode vielleicht verſcherzt habe. Iſt ſich aber auch jemand noch keines moraliſchen Vergehens bewußt, ſo muß er bey der Menge der Verſuchungen dazu doch unaufhörlich wegen der Zukunft zittern; denn vielleicht wird auch das kleinſte ihn um Alles bringen. Oder gibt es, wenn der Menſch das Unglück hatte zu fallen, noch Gnade für die Reue? gilt bey Gott eine Abbitte des Fehlers? ſieht er an die Thränen der Buße; und nimmt er auch ein zerknirſchtes Herz noch auf, wenn das unſchuldige verloren iſt? Dieſe Fragen, woran unſere ganze Ruhe, und vielleicht ſchon unſere ganze Hoffnung hängt, vermögen wir nicht zu bejahen. Freylich iſt Gott über alles gütig; aber er iſt auch heilig, und jedes pflichtwidrige Wollen iſt ihm ein Abſcheu. Seine Güte gab uns die Macht, hier und dort ſelig zu ſeyn; aber wenn wir untreu wurden, und von ihr abwichen, wird ſie uns dann wieder annehmen, wenn wir durch die traurige Erfahrung belehrt zu ihr zurückkehren? Das können wir von keiner menſchlichen Güte beweiſen, viel weniger von der göttlichen. Zwar iſt dieſe größer als alle menſchliche, aber ſie iſt auch unbegreiflich *); und über dies hat ſie ſich nicht nur die Glückſeligkeit eines ſondern aller Menſchen, und zwar die möglich größte, zum Zwecke geſetzt: kann die kurzſichtige Menſchenvernunft beſtimmen, wie dieſer Zweck am

*) Dieſen Grund wird der nächſtfolgende §. völlig entwickeln und die in ihm enthaltene Beweiskraft zeigen.

vollkommensten zu erreichen sey? . . Es ist daher keine Beruhigung hierüber möglich, wenn nicht Gott selbst uns sein Wort gibt. So zeigt sich denn auf der höchsten Stufe unserer Vernunfterkenntniß — denn wir können hier keinen Schritt mehr weiter thun, weil dieser ein positiver Schluß aus Gottes Eigenschaften seyn müßte, dessen Unmöglichkeit der nächst folg. §. deutlich beweisen wird — das Bedürfniß einer übernatürlichen Offenbarung im grellsten Lichte. Ohne eine übernatürliche Belehrung über jene wichtigen Fragen können wir bey der jetzigen Schwäche unsers Willens zum Guten und bey unserer großen Empfänglichkeit für die Anlockungen zum Bösen, können wir überhaupt, wie wir jetzt sind, wodurch wir dieses auch immer geworden seyn mögen, in Ansehung der Zukunft keinen Augenblick ruhig, und folglich auch hienieden nicht vollkommen glückselig seyn. —. —. Aber folgt nicht aus eben dieser Unmöglichkeit, hienieden vollkommen glückselig zu leben, während die pünktliche Pflichterfüllung als Bedingung des ewigen seligen Lebens und unsere Ungewißheit über unser Schicksal im Falle einer Statt gehabten Nichterfüllung dieser Bedingung besteht, folgt nicht hieraus die Nichtigkeit jener Bedingung, solange diese Ungewißheit nicht aufgehoben ist? gleichwie oben aus der Unmöglichkeit, daß der Mensch auf Erden glückselig wäre, wenn er nicht nach dem Tode des Leibes noch fortzuleben und glückselig zu seyn hoffen dürfte, folgte: daß Gott ihn zur Unsterblichkeit und zur ewigen Glückseligkeit erschaffen habe. Dieses folgt keines Weges. Denn oben folgerten wir aus dem erkannten Zwecke, wozu Gott den Menschen gemacht habe, und aus der nothwendigen Annahme, daß Gott ihm eine mit diesem Zwecke vereinbarliche Einrichtung gegeben habe, daß Gott ihn, weil er sonst jenen Zweck Gottes (Glückseligkeit) hienie-

den nicht erreichen könnte, nicht wieder könne vernichten oder auch nur seiner Glückseligkeit je berauben wollen; jedoch unter der Bedingung „wenn der Mensch pünktlich seine Pflicht erfüllete": — und hier müßte aus denselben Vordersätzen statt jenes bedingten Schlusses dieser unbedingte gezogen werden: daß Gott den Menschen durch den Leibestod, oder wann sonst immer, nicht wieder könne vertilgen oder doch der Unglückseligkeit überlassen wollen, wenn der Mensch auch seine Pflicht verletzte. Weil der erste Schluß alles enthielt, was geschlossen werden konnte, wie wir das an seinem Orte klar eingesehen haben; so ist der zweyte, welcher mehr enthält, eben deswegen unrichtig. Aber das werden wir doch schließen dürfen, daß Gott den Menschen eine übernatürliche Offenbarung gegeben, und dadurch jene Ungewißheit über ihr Schicksal im Falle einer Statt gehabten Pflichtverletzung aufgehoben habe? Auch das nicht. Wenn wir wüßten, daß die jetzige Schwäche unsers Willens zum Guten und die große Neigung zum Bösen, welche wir alle leider in uns erfahren, dem Menschen ursprünglich von Gott anerschaffen wären, dann möchten wir daran vielleicht einen Grund haben zu solchem Schlusse: jetzt aber, da wir dieses nicht wissen, ist jeder solcher Schluß unmöglich; und das um so mehr, da die Erfüllung jener Bedingung „unserer Pflicht genau nachzuleben" uns immer noch möglich, und sonach eine übernatürliche Belehrung über den Fall der Pflichtverletzung uns absolut entbehrlich ist.

Nutzen und Gebrauch der bisher erworbenen Vernunfterkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften.

§. 73.

Die bisher erworbene Vernunfterkenntniß Gottes und seiner Eigenschaften zeigt uns,

1. was die Vernunft in der Erkenntniß Gottes vermöge, und was nicht;
2. bestimmet sie die Grenze, über welche hinaus auch eine übernatürliche Offenbarung den Menschen hierüber nicht aufklären könne, und lehrt so die Offenbarungslehren über Gott richtig verstehen;
3. lehrt sie irrige Folgerungen aus den erkannten Eigenschaften Gottes verhüten, welche ohne diese bestimmte Erkenntniß, wenn man anders nach der Erfahrung darüber urtheilen darf, wohl unvermeidlich seyn müssen; und endlich
4. zeigt sie uns, was für einen Gebrauch unsere Begriffe von Gott und dessen Eigenschaften in dem Beweise einer übernatürlichen Offenbarung einzig haben können, und deckt so die Grundlosigkeit der beyden vorzüglichsten Beweise auf, welche man in neuern Zeiten erfand, die Wahrheit einer göttlichen Offenbarung und insbesondere die Wahrheit des Christenthums darzuthun.

Ueber 1. Wir sehen hieraus, was die menschliche Vernunft in der Erkenntniß Gottes und seiner Beschaffenheit vermöge, und was nicht. Sie erkennet sein Daseyn, und nimmt ihn an als ein ewiges Wesen durch sich selbst, das alles Gewordenen Schöpfer und Herr ist; auch erkennet sie mehrere Eigenschaften an ihm, und vermittelst dieser seinen

Zweck bey der Erschaffung der Welt und insbesondere des Menschen, und endlich die Möglichkeit und Pflicht der Religion und die moralischen Vorschriften der Vernunft als göttliche Gebothe. Kurz: diese Abhandlung zeigt uns, daß die menschliche Vernunft ohne übernatürliche Belehrung bis dahin in der Erkenntniß Gottes kommen könne, als das erforderlich ist, damit der Mensch auf eine würdige und Gott wohlgefällige Weise vor ihm wandle, und damit er so hier und dort glückselig lebe. Aber was Gott an sich sey, und wie Gottes Eigenschaften an sich seyen, d. i. die Natur oder Wesenheit Gottes und die Natur der an ihm unterscheidbaren Eigenschaften, kann die menschliche Vernunft nicht erreichen (begreifen), wie diese Abhandlung ebenfalls zeigt. Denn die Vernunft forderte nur ein Wesen durch sich selbst, ohne von der Natur dieses Wesens einen Begriff zu geben, wie sie das denn auch ihrer Natur nach nicht konnte; ohne uns auch eine Erscheinung dieses Wesens anzuweisen, und vermittelst dieser im Wege des Verstandes die Natur desselben uns wenigstens so bekannt zu machen, als wir unsere eigne Natur und die Natur der Dinge um uns herum kennen lernen. Von diesen haben wir nähmlich die Erscheinungen, und daher durch den Verstand doch die Begriffe von ihren Erscheinungen: von dem Wesen Gott gibt es aber, so viel die Vernunft anweiset, auch keine Erscheinung für uns, und folglich auch keinen Begriff des Verstandes von seiner Erscheinung. Auch die Eigenschaften dieses Wesens, wie die Vernunft sie an ihm fordert, kommen, wie oben erwiesen worden, in keiner Erfahrung vor, sondern nur ein schwaches Analogon derselben: der Verstand kann daher auch hiervon zwar analoge aber keine sie eigenthümlich bezeichnende Begriffe liefern, weswegen uns denn auch die Natur

dieser Eigenschaften durchaus unerreichbar (unbegreiflich) bleiben muß. Die natürliche, sich selbst überlassene Erkenntnißkraft des Menschen vermag demnach in der Erkenntniß Gottes an sich gar nichts: nichts in der Erkenntniß der göttlichen Wesenheit überhaupt, nichts in der Erkenntniß der an ihr unterscheidbaren Eigenschaften insbesondere.

Ueber 2. Offenbar erkennet man hier nun auch die Grenze, über welche hinaus selbst eine übernatürliche Offenbarung den Menschen über Gott nicht aufklären kann. Alle mitgetheilten Begriffe — und zu den mitgetheilten Begriffen gehören ja alle die Vernunft übersteigende Offenbarungsbegriffe über Gott — müssen, wenn uns durch ihre Mittheilung ihr Gegenstand bekannt gemacht werden soll, empirische Verstandesbegriffe seyn oder darauf zurückgehen, und diese sind dem Menschen nur in sofern verständlich, als er ihr Object schon mahl in der Erfahrung mit seiner Anschauung umfasset hat. Eine übernatürliche Offenbarung muß deswegen alle ihre Begriffe von Gegenständen der Erfahrung nehmen oder sie darauf doch zurückbeziehen; und sie darf keine andere einmischen, weil der Mensch diese nicht verstehen würde. Die Wesenheit Gottes und die oben erkannten Eigenschaften derselben kommen aber, wie sie an sich sind, in keiner menschlichen Erfahrung vor, sondern von diesen bloß Analoga, und von jener, das wir wüßten, auch kein Analogon. Eine übernatürliche Offenbarung kann also über die Wesenheit Gottes selbst und über die Natur der oben erkannten Eigenschaften Gottes den Menschen nicht aufklären; sondern alles, was sie hierin vermag, ist: daß sie unsere analoge Vernunfterkenntniß der göttlichen Eigenschaften weiter führe, durch fernere Ausbildung unserer analogen Begriffe derselben oder

durch Hinzufügung neuer analoger Begriffe; und daß sie uns die Wesenheit Gottes ebenfalls durch einen analogen Begriff vorstellbar mache, wenn es anders auch dafür ein Analogon in der Erfahrung geben sollte. — Aber vielleicht kann sie doch eigenthümliche Begriffe geben von neuen, der Vernunft fremden Eigenschaften oder wie auch immer zu benennenden Beschaffenheiten Gottes? Wenn irgend etwas in unserer Erfahrung seyn sollte, was in derselben Qualität d. i. nach der Identität auch an Gott sich fände, oder w. d. i. wenn Gott von irgend einer Seite ein erfahrbares Wesen seyn sollte, dann würde dieses allerdings möglich seyn: ob das aber der Fall sey, darüber gibt die obige Abhandlung keine andere Entscheidung, als daß es der Vernunft an allem Grunde und selbst an der Möglichkeit fehle es anzunehmen; als an sich unmöglich kann sie es jedoch nicht erweisen, daß der von einer Seite unerfahrbare Gott von einer andern Seite erfahrbar wäre. Aber das ist gewiß, daß eine übernatürliche Offenbarung, welche zu den von der Vernunft geforderten Eigenschaften Gottes nicht neue, der Vernunft fremde Eigenschaften hinzu setzete — und das thut keine der bekannten vorgeblichen Offenbarungen —, sondern welche von dem Vernunftgott, mit allen von der Vernunft an ihm geforderten Eigenschaften gedacht, irgend etwas, ein Verhältniß oder eine Wirkung, prädizirete — und das thut die christliche Offenbarung an mehrern Stellen, z. B. in ihrer Lehre über die göttliche Dreyeinigkeit —, daß da die übernatürliche Offenbarung wieder im analogen und nicht im eigenthümlichen Sinne verstanden werden müsse: denn die Verhältnisse und Wirkungen des über alles Erfahrbare erhabenen Wesens dürfen nicht, wie die Verhältnisse und Wirkungen des erfahrbaren, gedacht werden. Vorzüglich ist dieses

wahr, wenn von den Offenbarungen unsers A. u. N. T. die Rede ist. Denn in diesen wird auch unsere analoge Vernunfterkenntniß der Eigenschaften Gottes weiter geführt, indem darin ausdrücklich gelehrt wird, daß alle diese Eigenschaften in Gott unendlich seyen: daß aber die Verhältnisse und Wirkungen des Unendlichen nicht den Verhältnissen und Wirkungen des Endlichen gleichen, bedarf wohl keines Beweises. Daß also die christliche Offenbarung, wenn sie Gott Vater eines Sohnes ꝛc. nennet, nicht im eigenthümlichen menschlichen Sinne dieses Wortes, sondern im analogen Sinne verstanden werden müsse, ist gewiß genug; doch deutet diese das auch noch ausdrücklich an, indem sie von einer ewigen Zeugung des Sohnes durch den Vater spricht *). — Diese analogen oder anthropomorphistischen Offenbarungslehren über Gott sind für die Menschen aber eben so wenig unnütz, als die analogen oder anthropomorphistischen Vernunftlehren über ihn.

Ueber 3. Mit der jetzt erworbenen bestimmtern Vernunfterkenntniß der Eigenschaften Gottes ist es auch leicht, irrige Folgerungen aus denselben zu verhüten, welche bey einer mehr oberflächlichen Vernunfterkenntniß derselben so leicht entstehen, und, nach der Erfahrung zu urtheilen, wohl unvermeidlich seyn müssen. Wie gewöhnlich ist es nicht —

*) Man wolle hier bemerken, wie wenig es dem vorgeblichen göttlichen Ansehen der christlichen Offenbarung entgegen sey, wenn sie von einer ewigen Zeugung des Sohnes Gottes spricht, und wenn sie überhaupt von Gottes Natur so unbegreiflich spricht. Eben hierin zeigt sich ihre Harmonie mit der Vernunft am auffallendsten, und sie müßte als falsch verworfen werden, wenn sie hierüber anders spräche.

man denke nur allein an die Predigten, der Katholiken und Nichtkatholiken —, daß Gott bald unter dem anziehenden Bilde eines vollkommen gütigen und weisen menschlichen Vaters, der allen Bitten und Wünschen seiner Kinder zuvorkommt, und keinen bestraft, es sey denn um ihn dadurch zu beglücken; bald in der zurückschreckenden Gestalt eines ohne Schonung gerechten menschlichen Richters erscheint, der jede Schuld mit der angemessenen Strafe belegt, und keine Vergebung kennt, bis der letzte Heller entrichtet ist? Bey Andern muß er die Figur eines weisen menschlichen Regenten anlegen, der keine Unordnungen in seinen Staaten duldet, und ihnen schon vorbeugt, ehe sie entstehen. Und bey wieder Andern erscheint er wieder in einem andern, von allen Unvollkommenheiten gesäuberten aber menschlichen Bilde. Von dem ersten Gott durch Bitten etwas zu suchen ist Wahnglaube, wie Kant richtig folgerte (in seiner Relig. innerh. der Gr. der bl. Vr.), und hernach Mutschelle, sein treuer Nachbether, auch den Christen einzureden versuchte; und von ihm ewige Strafen zu fürchten ist Lästerung — eine jetzt gewöhnliche aber richtige Folgerung der Heterodoxen unter den Protestanten. Der zweyte Gott nimmt keine Thränen der Buße an, ohne die Schuld durch Strafen zu rächen: jede Sünde ist da nicht nur ein der Hölle würdiges Verbrechen, sondern Gott ist auch bereit, sie mit der Hölle zu bestrafen. Vor diesem Gott muß selbst der Gerechte zittern und zagen, vor jenem schläft auch der Böswicht ruhig. Der dritte Gott verabscheuet nicht die Schandthaten der Menschen, wodurch seine schöne Welt nicht selten in einen Ort des Greuels umgeschaffen wird, weil er sie bestehen läßt; er ist gleichgültig gegen die Tugenden und Laster der Menschen, weil diese wie

jene von ihnen geübt werden. Von ihm haben Gute und Böse ein gleiches Loos zu gewarten: wer seinen Gelüsten etwas abschlägt, ist der größte Thor auf Erden. Werden dann endlich die Widersprüche bemerkt, worin diese menschlichen Gottheiten mit dem von der Vernunft geforderten Gott stehen: so werden entweder die Aussprüche der Vernunft, welche einen Gott und einen so beschaffenen Gott, als die oben erkannten Eigenschaften ihn zeigen, erfordern, und die Lehren der Offenbarung, welche diese Aussprüche bestätigen, der Falschheit verdächtig, und der Mensch wird Gottesleugner; oder glaubt er doch noch einen Gott, weil das Nichtseyn desselben der Vernunft noch unmöglicher erscheint oder weil das Herz ihn nicht lassen kann, so leugnet er wenigstens die erkannten Eigenschaften desselben, und die Offenbarung, welche diese so auffallend bezeugt. Auf allen Fall steht er dann da in der peinlichsten Lage und klagt laut wider Gott oder die Natur, daß er zu einem erkennenden Wesen werden mußte, und doch keiner beruhigenden Erkenntniß fähig ward, daß nicht auch ihm der traurige Vorzug des vernunftlosen Viehes geworden, ganz erkenntnißlos zu seyn.

Alle diese irrigen Folgerungen, welche dem Menschen bey einiger Consequenz des Kopfes seinen Gott ganz oder zum Theile wieder entreißen, nachdem er ihn mühsam errungen hat, und immer ihn selbst zum unglückseligsten Geschöpf auf Erden machen, sind nicht mehr möglich, sobald man weiß, daß Gottes Güte — Gerechtigkeit — Weisheit u. s. w. nicht nur eine der Ausdehnung und dem Grade nach gesteigerte menschliche Güte — Gerechtigkeit — Weisheit u. s. w. seyen, sondern daß diese Eigenschaften an Gott auch ihrer Qualität nach verschieden seyen von den gleichbenannten Eigenschaften

des Menschen — daß die menschlichen nicht identisch seyen mit ihnen, auch mit keinem Theile von ihnen, sondern daß diese bloß schwache Analoga derselben seyen. Es kann dann in einer menschlichen, wenngleich noch so sehr gesteigerten, Eigenschaft die Natur der göttlichen nicht vorstellbar gemacht und begriffen werden: und es kann folglich nicht aus dem, wie ein menschlicher Gott handeln würde, geschlossen werden, wie ein göttlicher handle. So möchte denn immerhin ein vollkommen gütiger und weiser menschlicher Vater den Bedürfnissen seiner Kinder abhelfen, ehe sie ihn noch darum bitten *); und keinen bestrafen, als nur um den Gestraften dadurch zu beglücken: so dürfte ich doch daraus nicht schließen, daß auch Gott nach seiner Güte und Weisheit jenes ebenfalls thue, und dieses ebenfalls nicht thue. Denn ginge jenes aus einer vollkommnen aber menschlichen Güte und Weisheit wirklich hervor, und würde dieses dadurch wirklich verhindert: so sehe ich desselben wirklichen oder nothwendigen Zusammenhang oder Widerspruch mit der göttlichen Güte und Weisheit, die ihrer Natur nach ganz anders sind, darum noch gar nicht ein. Ich kann also daraus: wie ein vollkommner Mensch nach seinen Eigenschaften handelt, unmittelbar noch gar nicht schließen, daß Gott nach seinen gleichbenannten Eigenschaften auch so handle — dasselbe gilt von Nichthandeln —; denn Gottes Eigenschaften sind anders, und können daher wohl andere Handlungen und Unterlassungen fordern, als die menschlichen Eigenschaften. Weil ich aber weiß, daß Gott die vollkommensten Eigenschaften des Menschen in noch

*) Ich sage: er möchte abhelfen; denn es würde selbst an diesem einen großen Mangel der Weisheit verrathen, wenn er das jedesmahl so zuvorkommend thäte.

vollkommnerer Weise und in noch höherem Grade besitzt, und daß er also in seinem Wollen und Thun nie unvollkommner, als der Mensch, angenommen werden könne; daß er also wenigstens so gütig, so weise, so gerecht handeln müsse, als der Mensch: so kann ich vermittelst dieser Erkenntniß überall, wo ich ein Wollen oder Nichtwollen, Thun oder Nichtthun für einen vollkommnen Menschen unwürdig erkenne, schließen, daß dasselbe um so mehr für Gott unwürdig sey. Daß das für einen Menschen würdige Wollen und Thun auch für Gott würdig sey, folgt aber auch hieraus offenbar nicht. Begriffe ich demnach, daß irgend ein Wollen, Thun, Lassen ꝛc. durch seine Unwürdigkeit schon mit dem Analogon einer göttlichen Eigenschaft, was ich im Menschen vorfinde und wovon ich deswegen einen Begriff habe, in Widerspruch stände, so daß ein vollkommner Mensch nicht so handeln könnte: so würde ich ein solches Handeln unter denselben Umständen um so mehr dieser göttlichen Eigenschaft unwürdig und sonach ihr widersprechend halten müssen; und ich könnte schließen: „auch Gott kann unter diesen Umständen nicht so handeln". Aber wohl gemerkt! ich müßte zugleich mit einsehen, daß Gott an dieselben Umstände gebunden wäre, worauf der Mensch hier beschränkt ist. Wo diese Gleichheit der Umstände fehlt, ist Gott und der Mensch nicht in demselben Fall, und es findet gar keine Vergleichung Statt. Wenn ich aber bloß nicht begreifen könnte, wie ein solches Handeln oder Nichthandeln in den vorhandenen, mir mit Gewißheit bekannten Umständen, falls es einem vollkommnen Menschen angehörete, noch mit dessen Eigenschaften bestehen sollte, so folgete abermahls wieder gar nichts; weil in diesem Falle selbst ein solches menschliches Handeln noch nicht einmahl des Men-

ſchen unwürdig erkannt wäre. — —. Es gilt alſo auf keine Weiſe — weder mittelbar noch unmittelbar — eine poſitive Folgerung aus Gottes Eigenſchaften, oder richtiger: aus deren Analogen im Menſchen, als wovon wir allein einen Begriff haben, was deswegen auch allen derartigen Schlüſſen heimlich zu Grunde liegt; es gilt keine Folgerung aus ihnen, die uns angäbe, „wie Gott wolle und thue". Und auch eine negative Folgerung daraus, die unmittelbar wäre, findet ebenfalls nicht Statt, ſondern nur eine mittelbare, nähmlich vermittelſt der Erkenntniß: „daß Gott alle ſeine Eigenſchaften in einer vollkommnern Weiſe und in höherem Grade beſitzt, als der Menſch dieſelben Eigenſchaften an ſich hat; (weswegen denn Gott in ſeinen Handlungen wenigſtens nicht unvollkommner angenommen werden kann, als der vollkommenſte Menſch)". Aber auch dieſe negative und mittelbare Folgerung kann nur ſelten Anwendung bekommen, weil auch dazu noch der vorläufige Beweis erfordert wird, daß für Gott in Anſehung der befragten Handlung gerade dieſelben Umſtände daſeyen, worauf der Menſch hier beſchränkt iſt oder doch beſchränkt gedacht werden muß. Eine ſolche Beſchränkung auf dieſelben Umſtände war z. B. §. 71. da, wo ich ſagte: Wenn Gott die Glückſeligkeit des Menſchen bey deſſen Erſchaffung zum Zwecke gehabt, ſo müſſe um ſeiner großen Vernunft willen auch angenommen werden, daß er ihm keine dieſem Zwecke offenbar widerſprechende Einrichtung gegeben habe, weil dieſes ſchon für die viel geringere Menſchenvernunft zu kurzſichtig wäre — die Bedingung dieſes Satzes, welche vorher bewieſen war, ſetzt hier die Beſchränkung auf dieſelben Umſtände außer Zweifel. Dieſe Beſchränkung fehlt aber in folgendem Beyſpiele, und deswegen iſt der Schluß unrichtig, wenn ich ſage: „Ein weiſer und

gütiger Vater kann sein Kind nur strafen um es zu bessern: also kann auch Gott einen Menschen nur strafen um ihn zu bessern; ewige Höllenstrafen sind daher ein Widerspruch mit der Weisheit und Güte Gottes". Die Güte des menschlichen Vaters ist auf sein Kind allein beschränkt; er muß sich daher die Glückseligkeit dieses Kindes allein zum Zwecke setzen, und muß auf eine geringere Glückseligkeit desselben hinarbeiten, wenn keine größere erreichbar ist: Gottes Güte aber verbreitet sich über alle Menschen; dieser kann sich daher die größte Glückseligkeit zum Zwecke setzen, welche noch an einigen erreichbar ist, und kann deswegen ohne Widerspruch mit seiner Güte Mittel wählen, welche über einige unfolgsame positive und pure Unglückseligkeit bringen.

Ueber 4. Zuletzt zeigt uns diese bestimmtere Erkenntniß der göttlichen Eigenschaften, daß unsere Begriffe von denselben in dem Beweise einer übernatürlichen Offenbarung insbesondere ebenfalls nur einen negativen, keines Weges aber einen positiven Gebrauch leiden. Sie leiden einen negativen Gebrauch, und dieser darf nie vernachlässigt werden: Wenn nähmlich eine vorgebliche Offenbarungslehre meinem nothwendigen Vernunftbegriffe von Gott oder von irgend einer besondern Eigenschaft Gottes (so weit ich einen Begriff davon habe) widerspricht, so kann sie weder für eine göttliche noch auch für eine wahre menschliche Lehre angenommen werden. Der Grund ist offenbar. Begreife ich aber bloß ihre Uebereinstimmung mit meinen Begriffen von Gott und dessen Eigenschaften nicht, so folgt daraus wider die Wahrheit und Göttlichkeit der Lehre noch nichts, wie aus dem Obigen (Nr. 3.) deutlich erhellet. —. Sie leiden aber gar keinen positiven Gebrauch: Wenn nähmlich eine vorgebliche Offenbarungslehre mit meinen

Begriffen von Gottes Eigenschaften auch noch so vollkommen übereinstimmete, so dürfte ich sie aus diesem Grunde doch nicht als wahr und göttlich annehmen. Denn diese meine Begriffe stellen nicht die Natur der Eigenschaften Gottes sondern nur ein schwaches Analogon derselben vor. Es wäre also ungeachtet dieser Uebereinstimmung noch wohl möglich, daß der Inhalt einer solchen Lehre mit der Natur irgend einer göttlichen Eigenschaft zwar nicht in vollkommnen Widerspruch stände, aber doch gar nicht mit ihr harmonirete, daß z. B. ein darin ausgesprochenes Wollen für Gott unwürdig, und folglich eine solche Lehre ganz falsch wäre, und von Gott gar nicht einmahl entsprungen seyn könnte. —. Hierdurch ist nun ohne weiteres auch der Ungrund der beyden vorzüglichsten, in neuern Zeiten erfundenen und von einigen so hoch gepriesenen Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums dargethan: ich meine die Beweise aus dem göttlichen Charakter Jesu, und aus der Gotteswürdigkeit der Lehre Jesu. Denn sobald man von diesen Beweisen das absondert, womit Phantasie und Gefühl sie ausschmückten, und ihren innern Gehalt untersucht, sagen sie nichts Anderes — und es ist sogar unmöglich, daß sie mehr sagten — als: der erste: der Charakter Jesu, der nach Zeugniß der Bücher des N. T. in seinen Lehren und Thaten sich abgedruckt hat, stimmet aufs vollkommenste überein mit unsern analogen Begriffen von den Eigenschaften Gottes, so daß er, so viel hieraus zu ersehen, Gott ist; und der zweyte: die Lehre Jesu stimmet so vollkommen überein mit unsern analogen Begriffen von Gottes Eigenschaften, daß sie, so viel hieraus folgt, ganz für Gott passet. Und sobald man dieses als ihren ganzen Inhalt erkannt hat, sind sie durch das

Nr. 3. Bewiesene um alle Beweiskraft gebracht. Der erste Beweis zeigt nun: Jesus ist ein menschlicher Gott; und der zweyte: die Lehre Jesu passet für einen menschlichen Gott: es sollte aber gezeigt werden, daß Jesus ein göttlicher Gott sey, und daß seine Lehre für einen göttlichen Gott passe. Weil es also dem Menschen nicht nur an einem unmittelbaren Maßstabe d. i. an einem Organe für das Göttliche fehlt — was jeder gern eingestehen wird, der nur nicht schwärmend über den Sinn dieser Worte hinweg eilt —, sondern weil es ihm auch an einem mittelbaren Maßstabe für dasselbe d. i. an einer mittelbaren aber directen Erkenntniß desselben fehlt — was die obige Abhandlung über Gottes Eigenschaften, und deren hier Nr. 3. gemachte Anwendung auf diesen Gegenstand gezeigt hat —: so ist nothwendig, daß die beyden genannten Beweise für die Göttlichkeit des Christenthums, und überhaupt jeder Beweis, der etwas Göttliches aus ihm selbst (unmittelbar oder mittelbar) als göttlich erweisen soll, nichtig seyn und bleiben müsse, mit welchem täuschenden Scheine er auch auftreten und durch welche Künste der Dialectik er seine Leerheit auch verstecken mag. (Vergleiche hier §§. 16 u. 17.). —

532
106

Dritte Untersuchung:

Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden, und unter welchen allgemeinen Bedingungen muß sie als wirklich erachtet werden?

Begriff und Eintheilung der Offenbarung.

§. 74.

In den §§. 12 u. 13 ist die Nothwendigkeit dieser Untersuchung bereits gezeigt worden: ich verweise daher jeden, der hier darüber noch zweifeln möchte, auf jene Stellen zurück, und gehe ohne fernere Erörterung jener Vorfrage gleich zur Sache selbst über. —

Es ist klar, daß jede Frage über göttliche Offenbarung den Begriff derselben voraussetze: von diesem müssen wir also ausgehen. Ob wir hoffen dürfen seine Realität zu erweisen, das soll die gegenwärtige Untersuchung entscheiden; die Ausführung jenes Beweises selbst aber bleibt der positiven Einleitung vorbehalten.

Sehen wir hier erst auf das Wort offenbaren, so heißt es: Etwas, das verborgen war, aufdecken — was jemandes Erkennens nicht war, zu dessen Erkenntniß bringen: Erkenntniß ist der nächste Zweck und das unmittelbarste Resultat aller Offenbarung. Gott offenbart etwas an die Menschen, heißt demnach: Gott bringt etwas zur Kenntniß der Menschen, was diesen bis dahin verborgen war; und göttliche Offenbarung an die Menschen ist eine von Gott geschehene Ertheilung einer Erkenntniß an die Menschen, welche diese bis dahin nicht

hatten. Die etymologisch-grammatische Erklärung des Wortes Offenbarung gibt also gerade dasselbe, was auch nach unserm allgemein bekannten Sprachgebrauche dadurch bezeichnet wird. Wer weiß es nicht, daß die Redensart „Gott offenbarte sich dem Abraham, dem Moses, u. s. w." dieses und nichts Anderes sagen solle: Gott ertheilte dem Abraham, dem Moses, eine Erkenntniß, die diese nicht hatten? — —. Die in diesem Begriff bezeichnete, durch Grammatik und Sprachgebrauch einstimmig erklärte, göttliche Offenbarung theilt sich in Ansehung des Mittels, wodurch die Offenbarung gegeben wird, in zwey Arten, deren jede wieder nach Sinn und Bedeutung in den bekanntesten Redensarten des Sprachgebrauches klar vor Augen liegt. „Gott offenbarte sich und seine Eigenschaften dem Menschen durch das Licht der Vernunft" ist eine sehr gangbare Redensart: und jeder weiß, daß wir dabey denselben Sinn der vorher erklärten göttlichen Offenbarung denken, aber näher bestimmet durch die ausdrückliche Angabe des natürlichen Mittels, wodurch Gott diese Erkenntniß über sich und seine Eigenschaften dem Menschen ertheilte. Eben so gewöhnlich ist der Ausdruck „übernatürliche Offenbarung": und es ist niemand unbekannt, daß er bloß durch die Setzung eines übernatürlichen Mittels, wodurch die Erkenntniß ertheilt worden, von dem vorigen verschieden sey. Die Eintheilung der göttlichen Offenbarung in natürliche und übernatürliche ist also in dem Sprachgebrauch selbst klar gegeben, und die Erklärung einer jeden ist daraus offenbar. Die natürliche ist eine durch die natürlich wirkende Kraft des menschlichen Erkenntnißvermögens von Gott zu Stande gebrachte Ertheilung einer neuen Erkenntniß an die Men-

schen; die übernatürliche hingegen ist eine durch unmittelbare Causalität Gottes bewirkte Ertheilung einer neuen Erkenntniß an die Menschen. Die natürliche Offenbarung ist also einzig Wirkung des menschlichen Erkenntnißvermögens, und sie gehört Gott nur in sofern an, als er dem Menschen dieses Erkenntnißvermögen anerschaffen hat; die übernatürliche aber ist nicht eine von dem menschlichen Erkenntnißvermögen hervorgebrachte, sondern von ihm bloß angenommene Wirkung: in ihrer Hervorbringung gehört sie Gott, in ihrer Annahme dem Erkenntnißvermögen des Menschen an. Ich sage: in ihrer Hervorbringung gehört die übernatürliche Offenbarung Gott an. Wenn man hier die beyden Bestandtheile: die Hervorbringung der Vorstellnug im Menschen die den Inhalt der Offenbarung ausmacht, und die Hervorbringung seiner Gewißheit von der Wahrheit dieser Vorstellung, unterscheidet; und wenn man dann bedenkt, daß es bey allen unsern Erkenntnissen nicht auf die Vorstellung des Objectes allein, sondern eben so sehr auf die Wahrheit der Vorstellung ankomme, daß sogar die Vorstellung ohne Werth sey, wenn ihr die Wahrheit fehlt: so ergibt sich, daß nicht nur diejenige Offenbarung eine übernatürliche sey, deren Inhalt und Beglaubigung Gott angehört; sondern auch diejenige, deren Inhalt eine von Menschen menschlich erzeugte Vorstellung, deren Beglaubigung aber unmittelbares Werk Gottes ist. Wenn z. B. ein Mensch bey seinem Nachdenken über Gott — über Unsterblichkeit — über ewige Vergeltung ꝛc. Ideen entwickelte, deren innere Wahrheit zu beweisen er sich außer Stande fände, oder die er aus unzulänglichen Gründen, die er für zulänglich hielte, als wahr annähme: so könnten diese Ideen vollkommen wahr seyn, ungeachtet die

Einsicht ihrer Wahrheit dem Menschen, der sie dächte, fehlte, oder ungeachtet diese Einsicht natürlicher Weise wohl ganz unerreichbar wäre. Wenn nun ein solcher Mensch in dem Dafürhalten der Wahrheit dieser Ideen ihnen selbst nachlebte und zu gleichem Zwecke sie Andern lehrte; und wenn dann Gott seine Lehre, wie auch immer, übernatürlich bestätigte: so würden diese Ideen dadurch ihm und seinen Zuhörern nothwendig wahr, und sie würden auf solche Weise durch die übernatürliche Beglaubigung zu einer übernatürlichen Offenbarung im eigentlichen Sinne der obigen Erklärung. Zuletzt muß ich noch bemerken, daß dieselbe übernatürliche Offenbarung bald eine unmittelbare, und bald eine mittelbare genannt werde, jenachdem man sie in Beziehung auf denjenigen betrachtet, der dadurch zunächst von Gott belehrt wurde, oder in Beziehung auf diejenigen, an welche sie durch diesen gekommen.

Es leuchtet nun von selbst ein, daß die Frage unserer gegenwärtigen Untersuchung mit Recht auf die übernatürliche Offenbarung allein bezogen wurde, weil die natürliche nichts als gewöhnliches menschliches Erkennen ist; weswegen denn auch die übernatürliche durchgängig vorzugsweise göttliche Offenbarung genannt wird. Ferner zeigt sich hier von selbst, in wie viele und welche Fragen die gegenwärtige Untersuchung zerfällt. Ueberhaupt zerfällt sie in zwey Hauptfragen, und so in zwey Abschnitte, wie das aus ihr selbst unmittelbar einleuchtet; nähmlich erstens: Ob eine übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen als möglich zugelassen werden müsse — und zweytens: Unter welchen allgemeinen Bedingungen sie als wirklich zu erachten sey. Und diese beyden Fragen müssen auch in eben dieser Ordnung beantwortet werden, weil die Wirklichkeit die Mög-

lichkeit voraussetzt. Die erste Hauptfrage theilt sich wieder in zwey Unterfragen: Ob als möglich zugelassen werden müsse, 1) daß Gott anders als im Wege der natürlich wirkenden menschlichen Erkenntnißkraft, d. i. unmittelbar, im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe, und 2) daß der Mensch gewiß werde, oder daß Gott ihn doch übernatürlich gewiß mache, von der innern Wahrheit dieser ihm übernatürlich beygebrachten, und auch anderer, von ihm selbst natürlich erzeugter aber nicht von ihm selbst natürlich als wahr zu erweisender, Vorstellungen; — und diese zweyte Unterfrage theilt sich abermahls wieder in zwey Fragen, nähmlich: Ob die Möglichkeit dieses Gewißwerdens, rücksichtlich dieses Gewißmachens, nicht zu leugnen sey, a) wo es die Gewißheit des nächsten Subjectes der Offenbarung, wofür die Offenbarung eine unmittelbare ist, und b) wo es die Gewißheit eines entferntern Subjectes gilt, was die Offenbarung mittelbar erhält. Die zweyte Hauptfrage ist so wenig verwickelt, daß es in Ansehung ihrer keiner Zerlegung bedarf.

Diese dritte Untersuchung hat also folgende Fragen in folgender Ordnung zu beantworten:

Erster Abschnitt. Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden?

1. Muß als möglich zugelassen werden, daß Gott unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe?
2. Muß als möglich zugelassen werden, daß der Mensch gewiß werde, oder daß er doch von Gott übernatürlich gewiß gemacht werde, von der innern Wahrheit ihm übernatürlich beygebrachter, und auch natürlich

von ihm selbst erzeugter aber nicht von ihm selbst als wahr zu erweisender, Vorstellungen?

A. Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit nicht zu leugnen in Ansehung des nächsten Subjectes der Offenbarung?

B. Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit auch nicht zu leugnen in Ansehung eines entferntern Subjectes der Offenbarung?

Zweyter Abschnitt. Unter welchen allgemeinen Bedingungen muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als wirklich erachtet werden?

Erster Abschnitt:

Muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als möglich zugelassen werden?

Erster Absatz:

Muß als möglich zugelassen werden, daß Gott unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe?

§. 75.

Es muß alles das als möglich zugelassen werden, wessen Unmöglichkeit nicht zu erweisen ist. Nun kann es auf doppelte Weise unmöglich seyn, daß Gott unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringe; einmahl physisch unmöglich: wenn diese Wirkung die Macht Gottes oder die Empfänglichkeit des Menschen überstiege; dann auch moralisch unmöglich: wenn Gott durch solchen Gebrauch

seiner Macht seiner Heiligkeit widerspräche. Es fragt sich also, ob das eine oder das andere zu erweisen sey.

§. 76.

Der Beweis, daß Gottes Macht für eine solche Wirkung nicht hinreiche, müßte, weil er einen Mangel in Gott und folglich ein Nichtseyn beweisen soll, auf die entgegengesetzte Weise, als der Beweis einer Wirklichkeit (wofür die Methode §§. 37. u. 45. vorgeschrieben ist), geführt werden; also dadurch, daß man nachwiese, durch die Annahme einer so großen Macht in Gott würde der theoretischen Vernunft irgend ein ihr sonst nothwendiger Grund weggenommen. Nun setzen wir aber, indem wir Gott als die unmittelbare Ursache gewisser in einem Menschen erscheinenden Vorstellungen annehmen, einen neuen Grund zur Erklärung der Möglichkeit eines Gegebenen; und es ist doch widersprechend, daß durch Setzen eines Grundes der Vernunft ein Grund weggenommen würde. Ueber dies haben wir auch §. 68. Nr. 1. gerade umgekehrt gefunden: daß die Vernunft, um einen hinreichenden Grund für manches ihr nothwendig Wirkliche zu haben, in Gott eine Macht annehmen müsse, die über alle unsere Begriffe groß und uns unermeßlich sey — die also auch für die hier befragte Wirkung wohl hinreichen kann. Die erforderliche Macht zu solcher Handlung kann also, sofern es dabey auf die Kraft Gottes ankommt, Gott nicht abgesprochen werden: aber es kommt dabey nicht allein auf Gottes Kraft, sondern auch auf die Empfänglichkeit des Menschen für die Einwirkung dieser Kraft an. Die Vorstellungen sollen in einem bestimmten Subjecte, im Menschen der in seiner menschlichen Natur ungeändert bleiben soll, hervorgebracht werden; und der Mensch soll dadurch et-

was Neues erkennen [Wenn der Mensch durch die Vorstellungen nichts Neues erkennet, so sind sie für ihn so gut als gar nicht da.]: es wäre also wohl möglich, daß der Mensch für die Aufnahme solcher übernatürlich bewirkten Vorstellungen und für die Bearbeitung derselben zu Erkenntnissen durch seine Natur unfähig wäre, und es würde dann auch die größte Macht Gottes nicht hinreichen zum Zwecke. Wir müssen daher, wie auch gleich Anfangs bemerkt wurde, ebenfalls fragen: ob vielleicht diese Unfähigkeit auf Seite des Menschen erweislich sey.

Es ist klar, daß auch hier der Beweis geführt werden müßte, gerade wie vorher, und zwar dadurch, daß man aus dem sonst bekannten Gange, woran das menschliche Erkennen seiner Natur nach gebunden ist, nachwiese, wie die Vernunft durch Annahme einer solchen Fähigkeit im Menschen mit andern ihr nothwendigen Annahmen über die Erkenntnißfähigkeit desselben in Widerstreit geriethe, und sonach einen ihr sonst nothwendigen Grund aufzugeben genöthigt würde. Dieses ist aber daraus so wenig nachzuweisen, daß wir vielmehr nach einer kurzen Uebersicht des natürlichen menschlichen Erkenntnißganges und einer allgemeinen Vergleichung des hier in Frage stehenden übernatürlichen mit dem natürlichen jene Fähigkeit des Menschen nicht mehr werden bezweifeln können — zum Belege Folgendes. Im Gange der Natur werden die Materialien für alle Vorstellungen, welche sinnliche Anschauungen sind, unmittelbar vom äußern oder innern Sinn geliefert, und dann die Vorstellungen (die Anschauungen) selbst vom Vorstellungsvermögen daraus erzeugt. Ist die Vorstellung gebildet, so denkt der Verstand sie, wie das Vorstellungsvermögen sie darbiethet, durch seine Begriffe, ja es gehen nach der Reihe alle die Operationen des Verstandes

und der Vernunft daran vor, welche zum Verſtehen und Begreifen gehören; wenigſtens ſteht die Vorſtellung, ſobald ſie gebildet iſt, für Verſtand und Vernunft zur fernern Bearbeitung fertig da, und es hängt gar nicht mehr von ihrer Erzeugung durch das Vorſtellungsvermögen oder von den Sinnen oder von den Eindrücken auf die Sinne oder von den Gegenſtänden, welche die Eindrücke machten, ab, ob und wie die gebildete Vorſtellung von Verſtand und Vernunft, jetzt oder in Zukunft, werde bearbeitet werden, und ob und was für ein Zuwachs für meine Erkenntniß auf dieſe Weiſe daraus entſpringen werde; ſondern alles dieſes hängt nun lediglich davon ab, ob und wie Verſtand und Vernunft ſich auf dieſelbe verwenden werden — bekanntlich kann ſie auch ganz unbearbeitet bleiben und, ohne zur Erkenntniß geworden zu ſeyn, wieder verſchwinden. — Daß dieſer natürliche Weg zum Erkennen an und vor ſich betrachtet von unten hinauf bis zu den Operationen des Verſtandes, ohne der Erkenntniß zu ſchaden, minder oder mehr wohl abgekürzet werden könne, wenn anders das Abgeſchnittene nur auf anderm Wege und durch andere Kraft gehörig erſetzt wird, iſt daraus offenbar, weil alles, was zur Entſtehung der Erkenntniß beywirkt, ſowohl die einzelen Vermögen in uns als auch die Sinne und die Gegenſtände außer uns, jedes vor ſich eine beſondere von ihm vollendete Wirkung beyträgt, die von dem folgenden, wie ſie fertig daſteht, zur fernern Bearbeitung an- und aufgenommen wird. Ich ſage: von unten hinauf bis zu den Operationen des Verſtandes. Ohne Beywirkung des Verſtandes, d. i. ohne Verſtehen, kann nichts unſere Erkenntniß werden; ſie iſt daher durch nichts mehr zu erſetzen. Daſſelbe gilt von den Wirkungen der Vernunft. Wenn wir alſo hier fragten: ob zugelaſſen werden müſſe, daß Gott außer dieſem natürli-

chen Wege und ohne die in demselben wirkenden natürlichen Kräfte, mit einem Worte: daß er unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorbringen und, was hierüber einzig noch unausgemacht ist, daß der Mensch solche Vorstellungen aufnehmen und bearbeiten könne; so war dieses eine Frage über die möglich größte Abkürzung des natürlichen menschlichen Erkenntnißweges. Und wenn wir gleich sehr wohl einsehen, daß auch noch eine geringere Abkürzung des natürlichen Erkenntnißweges denkbar sey, nähmlich in dieser Weise. wenn Gott bloß den einwirkenden Gegenstand ausschlösse und den Eindruck auf des Menschen Sinne durch seine Kraft unmittelbar hervorbrächte — wie das der Fall war, wenn nach der Erzählung des Alt. Testam. Gott mit vernehmlicher Stimme zu Abraham und zu Moses sprach —: so bezogen wir doch unsere Frage hierauf nicht; weil in diesem, wie in jenem Falle, die Möglichkeit des von Seiten Gottes erforderlichen Werkes wegen der für Menschen unermeßlichen Macht Gottes nicht zu leugnen ist, und weil hierbey im Menschen Alles natürlich zugeht und deswegen auf seiner Seite nach Möglichkeit gar nicht gefragt werden kann.

Erhellet nun hieraus, daß der Mensch wohl im Stande sey ihm übernatürlich dargebothene fertige Vorstellungen in sein Vorstellungsvermögen aufzunehmen und ferner zu bearbeiten? Ich glaube kaum dieses noch zeigen zu dürfen: wenigstens sehe ich nicht, wie einem dieses Vermögen des Menschen noch zweifelhaft seyn könnte, wenn er anders nur solche Vorstellungen denkt, die die Fassungskraft des menschlichen Vorstellungsvermögens nicht übersteigen — eine Bedingung, die allerdings vorausgesetzt werden muß, und woran die Möglichkeit aller übernatürlichen Offenbarung gebunden ist. Denn in der That ist hier die Aufnahme der Vorstellungen in nichts

verſchieden von jener im Wege des natürlichen Erkennens, und ihre fernere Bearbeitung iſt um nichts ſchwieriger. Im Wege der Natur geht die Wirkung des productiven Vorſtellungsvermögens mit der Erzeugung der Vorſtellung zu Ende, und das repräſentative Vorſtellungsvermögen nimmt die fertige Vorſtellung auf, und ſetzt ſie fort für die fernere Anſchauung und ſo für die Bearbeitung durch Verſtand und Vernunft, ohne daß dieſe Repräſentation von jener Production noch in weiter etwas abhängig wäre, als daß ſie von ihr das Object empfängt: wie ſollte nun das repräſentative Vermögen nicht eben ſo gut die fertige Vorſtellung aufnehmen und fortſetzen können, wo ſie ihm zwar nicht von dem natürlichen Productions-Vermögen geliefert aber nichts weniger doch geliefert wird? das repräſentative Vermögen hat im einen, wie im andern Falle, das, was zu ſeiner Thätigkeit einzig erforderlich iſt: die dargebothene fertige Vorſtellung. Und die hierauf folgende Bearbeitung der Vorſtellung zur Erkenntniß iſt ſchon eine Fortſetzung des bereits angefangenen natürlichen Erkenntnißweges. — [Unerläßlich nothwendig zum Zweck iſt aber auch dieſe Aufnahme der übernatürlich dargebrachten Vorſtellungen in das Vorſtellungsvermögen des Menſchen nicht: denn wie die Vorſtellung durch übernatürliche Kraft produzirt, ſo kann ſie auch durch dieſelbe Kraft dem Verſtande und der Vernunft repräſentirt werden; und es iſt dann Alles noch leichter möglich.]

Hierdurch iſt aber nur allein noch gezeigt, daß dem Menſchen die Fähigkeit nicht abzuſprechen ſey, ihm dargebothene fertige Anſchauungen aufzunehmen und zu Erkenntniſſen zu bearbeiten; und dem Zweifel gegen die phyſiſche Möglichkeit dieſer Art von Offenbarung mußten wir vorzüglich begegnen, weil er wohl einigen Grund zu haben

scheint, und weil doch mehrere in unsern heiligen Büchern erzählte Offenbarungen ganz oder zum Theile zu dieser Klasse gehören: es fragt sich nun auch noch, ob ebenfalls eingeräumt werden müsse, daß der Mensch ihm übernatürlich mitgetheilte Begriffe aufnehmen, und dadurch erkennen könne. Die Antwort hierauf ergibt sich aus dem Vorigen. Alle unsere Vorstellung eines Begriffes und alle Uebertragung desselben in das Vorstellungsvermögen eines Andern geschieht durch Symbole, und ist durch die Natur des menschlichen Vorstellungsvermögens nicht anders möglich. Eine übernatürliche Mittheilung der Begriffe muß daher durch eine mehr oder weniger übernatürlich bewirkte Anschauung der Symbole solcher Begriffe, z. B. der sie bezeichnenden Wörter, geschehen. Der Mensch darf also nur im Stande seyn eine mehr oder weniger übernatürlich bewirkte Anschauung aufzunehmen und zur Erkenntniß zu bearbeiten — und das ist nach dem Vorigen nicht zu bezweifeln, wenigstens nicht zu leugnen; und die in dieser Anschauung ihm vorgestellten Symbole dürfen nur so gewählt seyn, daß ihre Bedeutung ihm bekannt ist — was geschehen kann: so wird eine übernatürliche Mittheilung der Begriffe nicht schwieriger seyn, als die natürliche, welche täglich unter Menschen Statt hat.

Die erforderliche Macht Gottes unmittelbar im menschlichen Geiste Vorstellungen hervorzubringen, und die erforderliche Fähigkeit des Menschen diese Vorstellungen — sie mögen Anschauungen oder Begriffe seyn — aufzunehmen, und was er aufgenommen, für das Erkennen zu bearbeiten, können also, wie aus allem Obigen erhellet, nicht geleugnet werden: hierdurch ist aber noch nicht alles beantwortet, was unsere Frage befasset. Der Mensch muß auch durch solche ihm übernatürlich mitgetheilte Anschauungen und Be-

griffe etwas Neues erkennen können. Und daß er dieſes könne, folgt noch nicht daraus, daß er ſie ihres übernatürlichen Urſprunges ungeachtet für das Erkennen wohl bearbeiten kann, was bisher allein gezeigt wurde; ſondern es wird dazu auch erfordert, daß er ſie mit Erfolg bearbeiten, nahmentlich: daß er ſie verſtehen könne; und dieſes hängt außer der dazu erforderlichen Fähigkeit des Menſchen auch noch von dem Inhalte der mitgetheilten Vorſtellungen ſelbſt ab. Iſt denn auch dieſes nicht zu leugnen? Was die Anſchauungen betrifft, ſo iſt bekannt, daß der menſchliche Verſtand den Inhalt aller Anſchauungen durch ſeine Begriffe denkt, d. h. ſie verſteht, wenn ſie ihm vorgehalten werden; daß dieſes Denken ſogar durch die Natur des Verſtandes mit Nothwendigkeit erfolge, und bloß da nicht geſchehe, wo es außerordentlich verhindert wird. Womit wollte man nun beweiſen, daß die übernatürlich bewirkten, dem Verſtande aber doch dargeſtellten Anſchauungen allein davon ausgenommen wären? Aber er kann ſie nicht anders, als durch ſeine Begriffe denken; und kann folglich nichts daraus verſtehen, als was ſich nach ſeinen Begriffen daraus verſtehen läßt. Auch die mitgetheilten Begriffe kann der Menſch verſtehen und dadurch Gegenſtände erkennen, und zwar auf gleiche Weiſe, wo ſie ihm übernatürlich und wo ſie natürlich mitgetheilt ſind. Aber dieſes Verſtehen iſt von anderer Art, als das Verſtehen einer Anſchauung: es wird hier nicht erſt ein Begriff oder Sinn in die Vorſtellung hinein gebracht, ſondern der in ihr enthaltene daraus aufgefaſſet; der Inhalt der Vorſtellung wird nicht erſt zu einem verſtändlichen Gegenſtande gemacht, ſondern der in ihr verſtändlich bezeichnete Gegenſtand daraus erkannt; dieſes Verſtehen iſt kein Fortgehen von der Materie zur Form, von dem Bezeichneten zum Zeichen, ſondern ein

Zurückgehen von diesem zu jenem. Darum kann der Mensch ihm mitgetheilte Begriffe nur in sofern verstehen, d. h. die in denselben vorgestellten Gegenstände nur in sofern aus ihnen erkennen, als ihm die Bestandtheile oder Merkmahle des Begriffes schon durch Erfahrung bekannt sind. Eine übernatürliche Offenbarung, die in Begriffen gegeben wird, muß daher alle Begriffe von Gegenständen der Erfahrung nehmen oder sie darauf zurückbeziehen, wenn sie nicht unverständlich seyn soll; und sie kann das Unerfahrbare nur analogisch bezeichnen: wenn sie sich aber hiernach bequemt, so ist das Verstehen keinem Zweifel unterworfen. (Vergl. §. 73. Nr. 2.)

Anmerkung. Gegen die physische Möglichkeit einer übernatürlichen Einwirkung auf das menschliche Erkenntnißvermögen, welche hier als unleugbar bewiesen wurde, und überhaupt gegen die physische Möglichkeit jeder übernatürlichen Einwirkung in die Natur, und sonach nicht nur gegen die Möglichkeit des Wunders einer übernatürlichen Offenbarung sondern gegen die Möglichkeit der Wunder überhaupt, haben einige Philosophen neurer Zeit noch eine besondere Schwierigkeit erhoben, mit deren Vorlegung und nachherigen Wegräumung sie sehr wichtig thaten: sie sagten, eine solche übernatürliche Einwirkung begegnete den Wirkungen, welche die Natur nach ihren Gesetzen hervorbringen müßte, und höbe diese auf, sie widerspräche daher der Nothwendigkeit der Naturgesetze, welche doch eingeräumt werden müsse. — Ich gestehe frey, daß ich diese Schwierigkeit nicht begreife. Daß ich eine Nothwendigkeit der Naturgesetze in dem Sinne, worin sie in dieser Einwendung vorausgesetzt wird, gar nicht kenne; daß ich nur von solchen Naturgesetzen wisse, welche dasind durch die Natur der Dinge, und welche Nothwendigkeit haben, weil und solange diese Natur der Dinge besteht, und welche selbst

aufhören, ganz oder zum Theile, wenn die Natur der Dinge durch Einwirkung einer höhern Kraft ganz oder zum Theile verändert wird. Daß also, so viel ich sehe, Nothwendigkeit der Naturgesetze nichts anders bedeute, als: die Dinge der Natur müssen, solange sie selbst und ihre Verhältnisse bleiben wie sie sind, nothwendig solche Wirkungen hervorbringen, und können diese weder nicht hervorbringen noch andere hervorbringen; — sobald aber eine höhere Kraft sie oder ihre Verhältnisse ändert, müssen sie mit gleicher Nothwendigkeit auch andere, vielleicht entgegengesetzte, Wirkungen geben. Das Vermögen, die Natur der Dinge und deren Verhältnisse gegen einander zu ändern — und folglich die ohne diese Aenderung nothwendigen Wirkungsgesetze derselben aufzuheben, für einen Augenblick oder dauernd — wird man aber wohl dem Schöpfer dieser Dinge nicht bezweifeln, viel weniger leugnen können; — und auf der andern Seite wird man durch Zulassen einer solchen von einem höhern Prinzip entsprungenen Veränderung der Dinge eine Naturnothwendigkeit im Gegengensatze zu Freyheit und Zufälligkeit, d. i. diejenige Naturnothwendigkeit, welche zu dem Begriff einer Natur erforderlich ist, wie auch unsere Möglichkeit einer Erkenntniß der Natur nicht mehr aufgehoben oder beeinträchtigt glauben können, sobald man nur ein Kriterium erkannt hat, wornach über das wirkliche Daseyn oder Nichtdaseyn einer solchen durch höhere Kraft bewirkten Veränderung sicher entschieden, und die Freyheit zu vermuthen ausgeschlossen werden kann; und dieses Kriterium wird der nächste §. angeben. — Man wolle mir demnach nicht verargen, daß ich mich zur Lösung dieser Schwierigkeit nicht auf Untersuchungen einlasse, wie sie in dem Versuch einer Critik aller Offenbarung (in der Hartungschen Buchhandlung. Königsberg 1792.)

§. 7. sehr scharfsinnig angestellt sind, wodurch aber nicht nur diese Schwierigkeit gegen die Möglichkeit der Wunder, sondern auch die Erkennbarkeit der Wunder und so ihre Beweiskraft weggeräumt, und in Sachen der übernatürlichen Offenbarung dem Betrug Platz gegeben wird — eine Abhandlung, die für diesen Zweck durchaus verwerflich ist, weil diese Scheinschwierigkeit gegen die Möglichkeit der Wunder noch gar nicht nöthigt Wunder im eigentlichen Sinne oder doch deren Erkennbarkeit und Beweiskraft aufzugeben, die aber von großem Nutzen seyn kann in der christlich-dogmatischen Lehre von der Fürsehung Gottes, um die groteske Meinung zu widerlegen „eine Fürsehung glauben erfordere, daß man die Naturgesetze verabschiede und eine ununterbrochene Reihe von Wundern annehme."

§. 77.

Würde es ein Widerspruch mit der Heiligkeit Gottes seyn, wenn Gott unmittelbar in dem Geiste eines Menschen Vorstellungen hervorbrächte; sey es, daß er mit größerer oder geringerer Abkürzung des natürlichen menschlichen Erkenntnißweges bloß Anschauungen in ihm bewirkete, oder daß er die bezweckten Begriffe selbst auf übernatürliche Weise ihm mittheilete? Dieses war die zweyte Frage des gegenwärtigen Absatzes.

Ob etwas der Heiligkeit Gottes widerspreche, und also von dieser Seite für Gott unmöglich sey, das ist einzig daraus zu erkennen: ob es der Moralität des Menschen entgegen ist, d. h. ob es die Erfüllung einer Pflicht verhindert oder doch einem Rathe der Vernunft zum Vollkommnern Abbruch thut — wie das erhellet aus §. 70. Nr. 1. Ist denn dieses zu erweisen? — Wenn der Inhalt der Offenbarung nicht

wider die Pflicht führt, wenn er auch das Streben zur höchsten Vollkommenheit nicht hemmet, sondern vielmehr das Gegentheil zu wirken geeignet ist — eine Bedingung, die allerdings erforderlich ist, und hier vorausgesetzt werden muß —: so kann eine schädliche Folge für die Moralität, wenn ja eine seyn soll, einzig in der Form der Mittheilung, d. i. hier, einzig darin gesucht werden: daß Gott zu Menschen geredet. Aber auch diese Thatsache an sich kann offenbar einen solchen Einfluß nicht haben; sondern der Glaube der Menschen an die Wirklichkeit dieser Thatsache müßte es seyn, was eine so nachtheilige Wirkung bey ihnen hervorbrächte oder nach sich zöge. Und wirklich hat man hierin für die physisch-geistige und sittliche Vervollkommnung des Menschen ein Hinderniß, ja man hat es sogar ganz unverträglich mit der Pflichterfüllung finden wollen, wenigstens dann, wenn nicht ausgeschlossen würde, wie ich hier nicht ausgeschlossen habe, daß durch solche Offenbarung dem Menschen eine Erkenntniß ertheilt würde, die er bis dahin nicht gehabt hatte, d. h. wenn man zuließe, daß eine solche Offenbarung nicht bloß nach einer uneigenthümlichen Benennung sondern in Wahrheit eine Offenbarung seyn könnte. Man hat nähmlich behauptet, durch den Glauben an eine solche göttliche Offenbarung würde die natürliche, eigne und freye Entwicklung des Geistes, das Bestreben alles aus sich und aus der Natur zu schöpfen, vermindert; das aufmunternde Bewußtseyn von dem Werthe selbsterworbener und mühsam errungener Einsichten würde dadurch geraubt; die Achtung für Natur und Vernunft würde geschwächt; der Verstand und das Herz würden den regellosen Einflüssen der Einbildungskraft und den Leidenschaften preisgegeben, und den höchsten Gesetzen des Denkens, so wie den obersten Gesetzen der Pflicht ihr letztes, allentscheidendes und

richtendes Ansehen geschmälert. Ist dieses wahr, so ist der Widerspruch mit der moralischen Vernunft nicht zu bezweifeln.

Es wäre zu wünschen, daß die Männer, welche diese und ähnliche Behauptungen zuerst dreist aussprachen oder nachsagten, sich nicht mit der bloßen Behauptung begnügt hätten, sondern daß es ihnen gefallen hätte auch den Beweis dafür zu versuchen. Ob es ihnen damit wohl gelungen seyn würde? ob sie wohl sich selbst, geschweige Andern, haltbarer, als die Offenbarung welche sie als unerweislich verwarfen, bewiesen hätten, daß diejenigen Menschen, welche glauben, Gott habe sich in einem Zeitraume von sechstausend Jahren einige Mahle übernatürlich geoffenbart und habe dadurch die Erkenntniß der Menschen erweitert, und zwar sey dieses, so viel man wisse, vor achtzehnhundert Jahren zum letzten Mahle geschehen; ob sie, sage ich, wohl haltbarer bewiesen hätten, daß diese Menschen, weil sie einen solchen Glauben haben, nun weniger strebeten nützliche Kenntnisse allerhand Art aus sich und der Natur zu schöpfen; und daß ihnen die durch eigenes Streben errungenen Einsichten nun weniger werth erschienen; und daß sie die natürlichen Erkenntnißquellen des Menschen, die Natur und die Vernunft, nun weniger achteten und benutzeten? Die tägliche Erfahrung des Gegentheils würde jeden Schein eines solchen Beweises zerstreuet haben. Oder hätte es ihnen gelingen können zu beweisen, daß durch solchen Glauben den Gesetzen der theoretischen und praktischen Vernunft ihr letztes, allentscheidendes und richtendes Ansehen geschmälert würde; und daß sonach der Verstand und das Herz so glaubender Menschen unter die Leitung einer regellos wirkenden Einbildungskraft und blind führender Leidenschaften fielen? Sollte überhaupt zu erweisen seyn, daß durch unbe-

dingte Folgsamkeit gegen die Vernunft jemahls das Ansehen der Vernunft geschmälert werden könne? daß dieses wenigstens geschehen könne, wenn man ihr noch folgt, wo sie zur Annahme einer übernatürlichen Offenbarung hinführt? Doch das sagt niemand, sondern eben hier ist der Punkt, wovon aller Streit ausgeht: die Vernunft soll nicht zur Annahme einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung hinführen können. Nach einigen nicht: weil eine übernatürliche Offenbarung physisch unmöglich sey (die Unzulässigkeit dieser Voraussetzung ist im vorig. §. erwiesen); nach andern nicht: weil sie wenigstens unerweislich sey. Wer sie also glaubt, so muß man schließen, der nimmt sie an ohne Autorität der theoretischen sowohl als praktischen Vernunft, einzig dazu bewogen durch Phantasie und Gefühl. Und wie sollte der, welcher einmahl nach solchen Gründen über Wahrheit und Wirklichkeit entscheidet, sich nicht auch wohl der Mühe des Selbstforschens überheben, und noch alle Tage schwärmerisch von neuen übernatürlichen Offenbarungen erwarten können, was ihm zu wissen nützlich und nothwendig aber selbst zu suchen zu beschwerlich ist? Dieses ist die Rechtfertigung der fernern, alle Moralität ausschließenden Folgerungen, die aus dem Glauben an eine Offenbarung gemacht werden. Weil aber die tägliche Erfahrung an vielen tausenden, die eine Offenbarung glauben, das Gegentheil dieser Folgerungen beweist; so hätte doch die Liebe zur Wahrheit es erfordert, jene einmahl angenommene Entstehungsart dieses Glaubens und den Beweis derselben, die voraus festgesetzte Unerweislichkeit einer Offenbarung, zu bezweifeln, selbst nachdem man die gewöhnlichen Beweisgründe für eine Offenbarung als nicht beweisende erkannt hatte. Doch, das mögen diejenigen rechtfertigen können, welche solche Annahmen und Schlüsse machten! auf

allen Fall werden wir weder mehr gegen die, aus welchem Grunde auch immer, behauptete Unerweislichkeit einer Offenbarung noch gegen die hier in Frage stehende moralische Unmöglichkeit derselben, welche man durchgängig davon unzertrennlich hält, zu kämpfen haben, sobald wir das einzige vor der Vernunft gerechte Kriterium angegeben haben, wornach alle Annahme einer übernatürlichen Offenbarung, und auch alle Annahme eines Wunders überhaupt, zu messen ist, und dann nachgewiesen haben, daß man die Nichtanwendbarkeit desselben auf diese Gegenstände weder gezeigt habe noch zeigen könne. Dieses Kriterium ist kein anderes, als das allgemeine eines gültigen Beweises, was die Erste Untersuchung dieser Einleit. zur einen Hälfte im Erst. Abschn. Vierten Abs. und zur andern Hälfte im Zweyt. Abschn. aufgefunden hat, und was hernach die Zweyte Untersuchung in der Methodol. von §. 45–48 näher entwickelt hat: auf unsern Gegenstand angewandt kann es so ausgedruckt werden: „Da, aber nirgend anders, muß das wirkliche Daseyn einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, oder welches andern göttlichen Wunders auch immer, angenommen werden, wo durch die Nichtannahme entweder die theoretische Vernunft einen ihr sonst nothwendigen Grund aufzugeben, oder die praktische auf die Erfüllung irgend einer ungezweifelten Pflicht zu verzichten genöthigt würde" — weil in diesen beyden Fällen, aber in keinem andern, die Wirklichkeit oder Wahrheit von der Vernunft verbürgt wird. Wo also dieses Kriterium keine Anwendung findet, da kann der vernünftige Mensch weder eine übernatürliche Offenbarung noch irgend ein anderes Wunder mit völliger Entschiedenheit annehmen. Auch Kant würde wohl, wo dieses Kriterium der Maßstab ist, nicht mehr fürchten, daß durch den Glauben

an Wunder der moraliſche Vernunftgebrauch gefährdet würde (wie in der Relig. innerh. d. Gr. der bl. Vr. S. 114); weil dadurch alle Freyheit Wunder zu vermuthen ganz abgeſchnitten iſt. Sofern alſo unſere Frage über moraliſche Unmöglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung noch nicht ganz beantwortet ſeyn könnte, geht ſie jetzt über in die Frage: ob die Unerweislichkeit einer ſolchen Offenbarung, oder w. d. i. die Nichtanwendbarkeit des genannten Kriteriums auf dieſelbe gezeigt werden könne, oder ob vielmehr das Gegentheil zugelaſſen werden müſſe — und dieſes gehört zur Aufgabe des zweyten Abſatzes.

Zweyter Abſatz:

Muß als möglich zugelaſſen werden, daß der Menſch gewiß werde, oder daß er doch übernatürlich von Gott gewiß gemacht werde, von der innern Wahrheit ihm übernatürlich beygebrachter, und auch natürlich von ihm ſelbſt erzeugter aber nicht von ihm ſelbſt als wahr zu erweiſender, Vorſtellungen?

A.

Iſt die Möglichkeit dieſer Gewißheit nicht zu leugnen in Anſehung des nächſten Subjectes der Offenbarung?

§. 78.

Wenn es dem Menſchen unmöglich ſeyn ſoll, von der innern Wahrheit ihm übernatürlich beygebrachter Vorſtellungen gewiß zu werden: ſo müſſen ihm alle natürlichen Wege zu dieſer Gewißheit zu gelangen abgeſchnitten ſeyn; und es muß

au[illegible] nicht in Gottes Macht stehen, ihn übernatürlich zu dieser Gewißheit hinzuführen. Ob beydes erweislich sey, das ist die Frage.

Ueber das Erste. Wenn die dem Menschen übernatürlich beygebrachten Vorstellungen ihrem Inhalte nach in den Umfang des natürlichen menschlichen Erkennens fallen, so muß die Ueberzeugung von ihrer innern Wahrheit allerdings möglich für ihn seyn. Aber wenn das, was sie vorstellen, darüber hinausgeht? und darüber ist hier die Frage. In diesem Falle ist wenigstens keine Einsicht ihrer Wahrheit möglich; und wenn natürlich noch eine Gewißheit davon zu erwerben ist, so muß sie durch einen Schluß aus dem zuvor erkannten göttlichen Ursprunge dieser Vorstellungen einerseits und aus der bekannten Wahrhaftigkeit Gottes andererseits indirecte gewonnen werden — ein anderer Weg ist nicht zu denken. Es kommt also Alles darauf an, ob das als möglich zugelassen werden müsse, was unsere Frage schon voraussetzt: daß der Mensch nach Anweisung des im vorig. §. angegebenen Kriteriums theoretisch oder praktisch gewiß werde, daß ihm wirklich, mit größerer oder geringerer Abkürzung des natürlichen Erkenntnißweges, von Gott Vorstellungen beygebracht seyen. Aber auch dieses „daß in ihm vorhandene Vorstellungen göttlichen Ursprungs seyen" kann kein Mensch unmittelbar ausmachen, weil der Mensch keinen Maßstab für das Göttliche in sich hat; sondern das Höchste, was er darüber erweisen könnte, wäre: daß sie übernatürlichen Ursprunges seyen. Ob er aber von dem übernatürlichen Ursprunge auf einen göttlichen Ursprung schließen könne, darüber wird erst dann eine Entscheidung vonnöthen seyn, wenn ausgemacht ist, daß die Möglichkeit, von dem übernatürlichen Ursprunge

gewiß zu werden, nicht zu leugnen sey — hierauf kommt es also vor der Hand allein an.

Da eine Ursache als Ursache nicht empfunden und angeschauet sondern nur durch einen Schluß erkannt werden kann; und da ohnehin eine übernatürliche Ursache, eben weil sie übernatürlich ist, kein Object der Empfindung und Anschauung seyn kann: so ist erstlich mahl kein unmittelbares Erkennen des übernatürlichen Ursprunges einer Vorstellung jemahls möglich, und folglich auch kein mittelbares, es sey denn durch Schluß. Es fragt sich also bloß, ob ein Schluß auf eine übernatürliche Ursache einer vorhandenen Vorstellung je richtig seyn könne. Ein solcher Schluß müßte entweder aus der Weise und den Umständen, wie und unter welchen die Vorstellung entstanden, oder aus der Beschaffenheit ihres Inhaltes gemacht werden — ein Drittes ist nicht da; und seine Richtigkeit oder w. d. i. seine Nothwendigkeit müßte nach dem obigen Kriterium entweder durch das absolute Bedürfniß der theoretischen Vernunft zu begreifen oder durch eine absolute Forderung der praktischen Vernunft verbürgt werden. Nun kann aber keine Entstehungsweise einer Vorstellung und keine Umstände ihrer Entstehung zu einem solchen Schlusse auffordern, geschweige dazu nöthigen, außer wenn ihre Entstehung in der gegebenen Weise und unter den gegebenen Umständen mir unbegreiflich ist; und Unbegreiflichkeit ist auch das Höchste, was hier für die ihrer natürlichen Kraft überlassene theoretische Vernunft sich finden kann, denn ein bestimmtes Erkennen und Ausschließen aller natürlichen Weisen und Wege ist natürlich nicht möglich. Nichtbegreifen ist aber kein Einsehen, sondern Nichteinsehen: mein Unvermögen einen natürlichen Grund zu sehen müßte also die theoretische Vernunft nöthigen

allen Grund für die Entstehung dieser Vorstellung aufzugeben, wenn sie ihn nicht im Uebernatürlichen annähme. Ist das möglich? Die bekannte Beschränktheit meines Erkenntnißvermögens ist ein vollgültiger Beweis, und die Vernunft muß zufolge dieses Beweises mit Nothwendigkeit halten, daß der gefragte Grund dafür noch wohl in der Natur seyn könne, wenn ich ihn gleich nicht erkenne. Die theoretische Vernunft ist also zu einer solchen Ausfüllung der Lücke in meiner Erkenntniß nicht genöthigt. Und die praktische kann diese Ausfüllung auch nicht fordern. Denn könnte bloßes Nichtbegreifen eine Pflicht aufheben, so müßte mit meiner Endlichkeit, die überall zuletzt auf Unbegreiflichkeit stößt, alle Moralität unverträglich seyn; oder sollte sich hier jemahls ein für die praktische Vernunft wichtigeres Moment finden, als bloßes Nichtbegreifen ist, so könnte dieses kein anderes seyn als ein Begreifen, daß eine Verwirrung in die Erkenntniß meiner Pflichten gebracht würde, wenn ich annähme, daß eine Vorstellung, welche in dieser individuellen Weise und unter diesen individuellen Umständen entstanden, noch natürlich in mir zu Stande gekommen wäre. Das kann aber von keiner Vorstellung, deren Daseyn allein gegeben ist, deren Wahrheit aber noch dahin steht, jemahls gezeigt werden; weil es bey der Erkenntniß unserer Pflichten nicht nur auf das Daseyn sondern auch auf die Wahrheit der Vorstellungen ankommt. Jedoch zeigt sich die Unmöglichkeit, aus der Weise und den Umständen der Entstehung einer Vorstellung auf eine übernatürliche Ursache derselben mit theoretischer oder praktischer Gewißheit zu schließen, klärer, als in der bisherigen abstracten Ansicht: wenn wir die für einen solchen Schluß günstigsten Umstände dichtend zusammen setzen, und dann die Sache in concreto betrachten. So soll denn der Mensch,

dem es schiene, daß ihm mit einer nur geringern Abkürzung des natürlichen Erkenntnißweges eine Vorstellung beygebracht würde, der z. B., wo er sich in der Einsamkeit allein glaubte, eine an ihn gerichtete Rede hörete, oder dem in einem sogenannten Gesichte ein allegorischer Gegenstand vor Augen gestellt würde, wie das bey den Propheten des A. T., auch bey dem Apostel Joannes in der Apokalypse der Fall gewesen seyn soll — ein solcher Mensch soll sich seines eignen Zustandes und der äußern Umgebung klar bewußt seyn: er soll wissen, daß er sich gar nicht in einem Zustande der aufgeregten Einbildungskraft befinde, weder vorher, noch auch während er Solches hört oder sieht, und daß seine Sinne völlig gesund seyen; er soll auch wissen, so viel das Menschen möglich ist, daß in seiner Nähe kein Betrüger laure, der ihm diese Täuschung spielen könnte, daß nicht einmahl ein Schlupfwinkel sey einen solchen aufzunehmen; und über dies laß er noch durch eine vorhergehende andere Erscheinung auf die kommende aufmerksam gemacht werden, und die Erscheinung selbst längere Zeit fortgesetzt oder wiederholt werden. Dieses sind doch wohl die günstigsten Umstände, welche sich zusammendichten lassen: und doch fällt sogleich auf, daß unter dem hier genannten Erkennen noch gar kein Erkennen vorkomme, weder über den eignen innern und äußern Zustand des Subjectes noch über seine Umgebung, wodurch ihm bezeugt würde, daß die Ursache des erscheinenden Sinneneindruckes, rücksichtlich des dargestellten Sinnengegenstandes, nicht in ihm selber, und auch in der äußern Natur nicht, vorhanden sey oder vorhanden seyn könne; sondern daß sich unter allem hier vorkommenden Erkennen bloß kein Erkennen dieser Ursache finde, und daß bloß unbegreiflich sey, wie diese Ursache in der Natur noch vorhanden seyn könnte, da sie ungeachtet dieser

so vollständigen Erkenntniß des eignen Selbst und der Umgebung nicht gefunden wird. Offenbar ist also die theoretische Vernunft zur Annahme einer übernatürlichen Ursache nicht berechtigt, weil ein bloßes Unvermögen zu begreifen, wie noch eine natürliche möglich sey, sie dazu nicht nöthigt. Und halten wir den Fall gegen die Forderungen der praktischen Vernunft: so kann es beym ersten Anblicke zwar scheinen, alswenn die Annahme „daß hier noch eine natürliche Ursache verborgen seyn könne" allem Zutrauen zu dem Zeugniß der Sinne absage, und daher in ihren entferntern Folgen einen nachtheiligen Einfluß auf die Erkenntniß mancher Pflichten (eigentlich: Pflichtfälle) bekommen müsse; bey näherer Betrachtung aber sieht man, selbst wenn man diese Folgen auch ohne alle Einschränkung als an sich möglich zugesteht, daß sie hier doch keines Weges zu fürchten seyen, daß man hier vielmehr immer noch mit vollem Zutrauen zu dem Ausspruche der Sinne annehme, was sie bezeugen, nähmlich: „daß man dieses höre, und jenes sehe", und daß man bloß das nicht annehme, was sie weder bezeugen noch andeuten, nähmlich: „wodurch dieser Eindruck auf den Gehörssinn gemacht, und wodurch dieser Gegenstand dem Gesichtssinn dargestellt werde". Und daß auf diese Ursache die Sinne hier gar nicht einmahl hinweisen, das ist das Außerordentliche dieses Falles; wobey aber die sonst in der Regel Statt findende Hinweisung in ihrem vollen Werthe, und die durch diese Hinweisung alsdann geleistete Beyhülfe zur Erkenntniß jener Ursache und vermittelst dieser, in Fällen der Moralität, zur Erkenntniß der Pflicht ungeschmälert bleibt. Gerade dasselbe findet sich in dem Falle, wo einer mit der möglich größten Abkürzung des natürlichen Erkenntnißweges eine fertige Vorstellung zu

bekommen meinete, und wenn auch wieder der erdenklich größte Schein der Uebernatürlichkeit da wäre. Denn wie könnte dieſer Schein größer ſeyn, als wenn die Vorſtellung ſich auf einen ihm bis dahin ganz unbekannten, von ihm nie vorgeſtellten und auch mit keinem bekannten verbundenen Gegenſtand bezöge, und wenn ſie doch plötzlich fertig in ihm da ſtände, und das ſo klar, deutlich, entwickelt und vollendet in allen ihren Theilen, als er ſie ſonſt nach der größten und ausdauerndſten Anſtrengung über dieſen Gegenſtand nicht würde erworben haben? und doch gibt das Erkennen aller dieſer Umſtände in Hinſicht auf die Erkenntniß der Urſache dieſer Vorſtellung wieder kein anderes Reſultat, als bloße Unbegreiflichkeit d. i. als bloßes Nichterkennen, wie dieſe Vorſtellung noch natürlich entſtanden ſeyn könnte; und es nöthigt daher die theoretiſche Vernunft noch keines Weges zu dem Schluſſe, daß ſie durch eine übernatürliche Urſache hervorgebracht ſey. Und wie man in dieſem Falle von der Zulaſſung einer natürlichen Urſache für die Erkenntniß und Erfüllung der Pflichten nachtheilige Folgen befürchten könnte, das iſt nicht abzuſehen; eher könnte die Annahme des Gegentheils eine ſolche Furcht einflößen. Daß alſo aus der Weiſe und den Umſtänden der Entſtehung einer Vorſtellung niemahls, weder theoretiſch noch praktiſch, mit Gewißheit auf eine übernatürliche Urſache derſelben geſchloſſen werden könne, das iſt hieraus offenbar. Eben ſo wenig berechtigt die Beſchaffenheit ihres Inhaltes zu einem ſolchen Schluſſe. Wenn einmahl in der Entſtehung einer Vorſtellung kein theoretiſch oder praktiſch gültiges Merkmahl eines übernatürlichen Urſprunges derſelben vorzuweiſen iſt, ſo kann dieſer Mangel durch ihren Inhalt nicht erſetzt werden, es ſey denn, daß er als überna-

türlich, d. h. hier: als durch menschliche Geisteskraft unerzeugbar erwiesen werden könnte. In diesem Falle muß die Vorstellung, weil sie doch nun einmahl da ist, durch eine übernatürliche Geisteskraft erzeugt seyn; aber von keinem andern Falle wäre dies mehr zu erweisen. Läßt sich denn darüber jemahls ein vor der Vernunft gültiger Beweis führen? Es mag immerhin erweislich seyn, daß der Gegenstand, worauf die vorhandene Vorstellung sich bezieht, im Wege des gerechten menschlichen Erkennens nicht zu erreichen, und folglich der Inhalt dieser Vorstellung in dem Wege nicht gewonnen sey — solche Gegenstände sind Geister, Wesenheit und Rathschlüsse Gottes, Auferstehung des Fleisches, u. a. —: aber kann ihr Inhalt nicht unrechtmäßig zu Stande gebracht seyn? wohin die Vernunft nicht reicht, kann da nicht die Einbildungs- und Dichtkraft noch schwärmen, und Vernünfteley Tausenderley ausklügeln? Und wo wäre ein sicheres Kennzeichen, daß die befragte Vorstellung nicht von so unächter Abkunft sey? vielleicht in ihrer Uebereinstimmung mit der Vernunft? Ihr Inhalt soll ja über die Vernunft hinausgehen: wie könnte er denn damit übereinstimmend gefunden werden! und daß die Vernunft an ihm stille steht, beweiset nichts. An Forderungen der praktischen Vernunft ist hier auch nicht zu denken. Denn sey es auch, daß eine solche Vorstellung ihrer Natur nach, wenn ihr Inhalt als wahr geglaubt würde, die Pflichterfüllung erleichterte; und daß das Subject derselben auch ohne diese Erleichterung die Pflicht nicht erfüllen würde: könnte die praktische Vernunft darum fordern, den Inhalt einer solchen Vorstellung, woran die theoretische Vernunft unentschieden stille stände, als wahr gelten zu lassen, zu geschweigen ihn für übernatürlich gegeben anzunehmen? Nur die Unmöglichkeit die Pflicht zu erfüllen

nöthigt zum Fürwahrannehmen. Für den Beweis der Wahrheit, zumahl des übernatürlichen Ursprunges einer solchen Vorstellung, und folglich einer Offenbarung im eigentlichen Sinne würde also dadurch nichts gewonnen. — So ist denn auf keine Weise möglich, bloß durch natürliche Kraft von dem übernatürlichen Ursprunge einer im Menschen vorhandenen Vorstellung gewiß zu werden, und dann ferner (wenn dieses anders möglich seyn sollte) auf ihren göttlichen Ursprung zu schließen. Aber muß es auch für unmöglich erachtet werden, daß der Mensch durch übernatürliche Nachhülfe Gottes zu der gefragten Gewißheit von dem übernatürlichen, oder vielleicht unmittelbar: von dem göttlichen Ursprunge einer in ihm vorhandenen Vorstellung, und so zur Ueberzeugung von ihrer innern Wahrheit hingeführt werde? dieses war die zweyte Frage.

Ueber das Zweyte. Daß Gott zu dieser Gewißheit, welche dem Menschen natürlicher Weise unerreichbar ist, ihn übernatürlich wohl hinführen könne, kann nicht geleugnet werden. Zwar kann ich in meinem Systeme zur Begründung dieser Behauptung mich nicht auf Allmacht Gottes berufen, aber ich habe auch nur zu beweisen, daß die zu dieser Wirkung erforderliche Macht Gott nicht abgesprochen werden könne: und was ist dazu anders vonnöthen, als bloß zu bemerken — was jedermann bekannt ist —, daß es uns sogar an allem Grunde fehlt, selbst die Allmacht ihm abzusprechen? Und fragt man, in welcher Weise diese göttliche Nachhülfe gedacht werden müsse, damit der Mensch dafür empfänglich sey: so antworte ich, daß es zwar die Erkenntnißkraft des Menschen übersteige, die Wege alle abzuzählen, worin Gott seine Zwecke wohl erreichen könne;

daß wir aber doch, auch abgesehen von jedem vorgeblichen Offenbarungs-Factum und von der darin gegebenen Beglaubigungsweise, a priori wenigstens zwey Weisen begreifen, wie Gott den Menschen zu der hier gefragten Gewißheit wohl hinführen könne. Die erste ist eine übernatürliche Erhöhung der natürlichen menschlichen Erkenntnißkraft. Die tägliche Erfahrung der natürlichen Erhöhung der menschlichen Erkenntnißkräfte durch Unterricht und Uebung benimmt allen Grund, an der Möglichkeit einer übernatürlichen Erhöhung derselben zu zweifeln. Zwar ist nicht anzunehmen, daß ein Mensch in dieser Weise jemahls unmittelbar zur Erkenntniß des göttlichen Ursprunges einer Vorstellung in ihm gelangt sey; wohl aber, daß ihm auf solche Weise zur gewissen Erkenntniß ihres übernatürlichen Ursprunges nachgeholfen worden. Denn sollte wahr seyn — was die Vernunft vermuthet, aber, so viel ich sehe, nicht beweisen kann —, daß Gott ein unendliches Wesen ist, und daß er sich durch seine Unendlichkeit allein von der höchsten Kraft außer ihm unterscheidet: so kann der Mensch, wenn er nicht zur Anschauung des Hervorgehens seiner Vorstellung aus Gott und so zur Anschauung Gottes selbst erhoben wird — und, das wird ohne nöthigenden Grund doch niemand annehmen wollen —, auch durch eine Allmacht nicht bis dahin erhoben werden, daß er die Vorstellung, nachdem sie schon vollendet in ihm dasteht, noch unmittelbar als eine aus Gott entsprungene erkennet, weil dazu erfordert würde, daß er sie als ein Product einer unendlichen Kraft begriffe, und folglich, daß er selber eine unendliche Erkenntnißkraft bekäme — was widersprechend ist. Aber zur Erkenntniß des übernatürlichen Ursprunges einer Vorstellung kann der Mensch allerdings erhoben werden, wenigstens da, wo die

Vorstellung entsteht. Hat ja unstreitig die übernatürliche Hervorbringung, und auch die natürliche, ihre unterscheidenden, wenngleich der zu stumpfen natürlichen menschlichen Erkenntnißkraft nicht erreichbare, Merkmahle: beyde Arten müssen also mit Gewißheit von einander unterschieden, und eine jede für das, was sie ist, erkannt werden können, wenn nur die Erkenntnißkraft dafür hinreicht; und eine bis dahin reichende Erhöhung der menschlichen Erkenntnißkraft ist weder widersprechend noch aus irgend einem Grunde unwahrscheinlich, weil sie nicht Umschaffung sondern nur Verfeinerung zu seyn braucht. Die zweyte sind Wunder (Wunder der Macht und auch Wunder der Erkenntniß), welche mit der mehr oder weniger übernatürlich scheinenden Ertheilung einer Vorstellung verbunden und, directe oder indirecte aber ausdrücklich, zum Beweise der göttlichen Wirkung darauf bezogen würden. Es ist eine bekannte Sache, daß man in neuern Zeiten den Beweis aus Wundern für unmöglich erklärt hat, vorzüglich aus dem Grunde: weil ein Wunder eben so unkennbar sey, als die göttliche Offenbarung, welche dadurch kennbar gemacht werden soll. Es liegt mir daher ob, die Möglichkeit dieses Beweises zu zeigen; jedoch möchte ich dieses verschieben bis zu dem zweyten Theile des gegenwärt. Abs. unter B, wo ohnehin dasselbe wieder vorkommen muß, und mich hier bloß mit der Bemerkung begnügen, daß Wunder, wenn sie anders überhaupt zu beweisen im Stande sind, auch zunächst nur den übernatürlichen und nicht unmittelbar den göttlichen Ursprung einer Vorstellung zu beweisen geeignet seyen, wie das an seinem Orte sich zeigen wird. 532

§. 79.

Hier ist nun der Ort zu fragen, ob es möglich sey, von dem erkannten übernatürlichen Ursprung einer Vorstellung auf den göttlichen Ursprung derselben zu schließen: denn ohne diesen Schluß bleibt noch überall da, wo zunächst nur der übernatürliche Ursprung erkannt wird, und wo der Inhalt der Vorstellung die natürliche Einsicht des Menschen übersteigt, ihre innere Wahrheit unausgemacht. — Dieser Schluß ist seiner Natur nach ein Schluß auf die einzig mögliche Ursache der geschehenen übernatürlichen Mittheilung. Er kann daher in doppelter Weise versucht werden: einmahl aus der Erkenntniß aller für solche Wirkung physisch hinlänglichen Ursachen, und dann auch aus der Erkenntniß aller dafür moralisch fähigen Ursachen. Im ersten Falle kommt bloß die Mittheilung, im zweyten aber auch die Beschaffenheit der mitgetheilten Vorstellungen (Lehre) und die eigne Erklärung des Mittheilenden über sich und seine Function in Betracht. Wer diesen Schluß in der ersten Weise versucht, kann ihn nicht anders als unmöglich finden; weil er dann gebunden ist an die Erkenntniß, entweder: daß außer Gott gar keine übersinnliche vernünftige Wesen existiren; oder: daß sie doch für diese Wirkung zu ohnmächtig seyen — beydes Erkenntnisse, welche in die übersinnliche Welt viel tiefer eingreifen, als die menschliche Vernunft in dieselbe einzudringen im Stande ist! Aber in der zweyten Weise? Wenn die mitgetheilte Lehre gar keine directe Beziehung nähme auf Religion und Moral, sondern bloß für irdische Zwecke nützliche Kenntnisse ertheilete: so wäre aus ihrem Inhalte kein Schluß auf die Moralität ihres Urhebers möglich; mithin auf keine Weise ein Erforderniß von Seiten der moralischen Fähigkeit

der Ursache dieser Mittheilung festzusetzen, und folglich auch in dieser zweyten Weise keine Ausmittelung dieser Ursache zu bewerkstelligen. Wenn aber die mitgetheilte Lehre sich ausdrücklich als Religions- oder Sittenlehre ausgäbe, oder wenigstens doch ihr Inhalt diesen Charakter durchweg an sich trüge, sey es, daß derselbe überall in unmittelbaren Belehrungen und Ermahnungen der Art oder zuweilen auch in bloß mittelbaren aber directe zu solchem Zwecke geordneten Aufklärungen des Verstandes sich ausspräche; und wenn sie dann nach alle ihren Theilen mit der moralischen Vernunft vollkommen übereinstimmete, so daß sie deren Forderungen unterstützete, und den Willen zur Vollbringung derselben noch mehr antriebe: so müßte ich schließen, daß der Urheber dieser Lehre — ganz abgesehen davon, wofür er sich ausgibt —, weil er doch ein vernünftiges Wesen seyn muß, die Moralität des Menschen dem die Mittheilung gemacht wurde, und durch diesen vielleicht die Moralität vieler andern fördern wollte. Und ich müßte jeden selbstsüchtigen Zweck von dieser seiner Handlung ausdrücklich ausschließen, wenn er sich über dies für Gott selbst oder für einen Bothen Gottes ausgäbe: weil in diesem Falle die Menschen, worauf er unmittelbar oder mittelbar wirkete, alles sein Thun auf Gott, den sie durch ihre Vernunft kennen, beziehen, und an diesen in den religiösen und moralischen Gesinnungen, welche die mitgetheilte Lehre in ihnen erregte oder belebte, sich anschließen, ihn (den Mittheilenden) aber ganz außer Acht lassen würden. Der Urheber dieser Mittheilung müßte demnach selbst, nicht nur für ein moralisches Wesen — er muß moralisch seyn, weil er vernünftig seyn muß — sondern für ein moralisch gutes, Gott ergebenes Wesen gehalten werden, falls er nicht für Gott selbst sich ausgäbe. Wer für die Beförde-

rung des Guten arbeitet, und mit Selbstentäußerung und ihm unwiderruflich die Menschen zu Gott, der Urquelle alles Guten hinzuführen sucht, der muß für gut und Gott ergeben, und kann nicht für selbstsüchtig gehalten werden; denn das ist die Natur des Vernunftwesens: daß es in seinem Handeln Zwecke verfolgt, und daß es die Zwecke verfolgt, worauf es seine Handlungen nicht nur offenbar hinrichtet, sondern worauf sie auch ihrer Natur nach einzig gerichtet seyn können; — und daß es insbesondere solche Handlungen, die unverkennbare, bleibende Folgen von dem größten Interesse für dasselbe haben, nicht zwecklos oder doch absehend von diesem Interesse und wohl gar in Widerspruch mit seiner Gemüthsstimmung setzt — jede andere Vorstellung von einer vernünftigen Natur hebt die Vernunft in ihr auf, und ist deswegen als falsch zu verwerfen, darum gilt uns dieses von Engeln und Menschen auf gleiche Weise. Es sey dieses! wie weiß ich denn, daß die Handlung der Offenbarung, welche ein übernatürliches Wesen setzet und wobey es jene Erklärung über seine Person abgibt, auf gar keinen selbstsüchtigen Zweck mehr gerichtet, sondern einzig, um die Menschen mit dem heiligen Gott in Heiligkeit zu vereinigen, unternommen seyn könne? ist doch durch das Vorige in dieser Hinsicht bloß bewiesen, daß ein solches Wesen nicht den besondern selbstsüchtigen Zweck haben könne: die Verehrung der Menschen Gott zu rauben, und dieselbe sich zuzuwenden. Ist das aber der einzig mögliche selbstsüchtige Zweck, den es haben könnte? kann es nicht auch, wenn man es einmahl als moralisch böse denkt, die teuflische Freude suchen, die Menschen irregeleitet zu haben? Diese Schadenfreude ist, nachdem alle Möglichkeit für sich zu gewinnen ausgeschlossen ist, allerdings noch ein denkbarer

und zwar der einzige noch denkbare selbstsüchtige Zweck: aber auch dieser ist durch die obige Bedingung „Wenn die mitgetheilte Lehre nach alle ihren Theilen mit der moralischen Vernunft vollkommen übereinstimmet" schon ausgeschlossen. Denn wo dieses der Fall ist, ist alle praktische Irreleitung des subjectiven Willens unmöglich; weil jede neue Leitung, die diese Beschaffenheit hat, sich mit der anerkannt rechten Leitung verbindet und deren Wirksamkeit auf den Willen verstärket. Ich sage: da ist alle praktische Irreleitung des subjectiven Willens unmöglich; und das ist genug: denn eine theoretische und bloß objective Irreleitung, ohne praktische Folgen, kann für die Schadenfreude eines moralisch bösen Wesens nicht anders als gleichgültig seyn; und am allerwenigsten ist anzunehmen, daß es sie in Widerspruch mit seinen Zwecken bewirken werde — in Widerspruch mit seinen Zwecken geschähe es ja, weil es durch das Mittel der Beförderung menschlicher Moralität geschähe. Ist aber jene Bedingung selbst, welche wir oben setzten und worauf wir uns hier ohne weiteres gründen, auch wohl mit Gewißheit als wirklich zu erkennen? Dieses muß jetzt, da wir einen solchen Gebrauch davon machen, allerdings gefragt werden, und das um so mehr, da man die Möglichkeit dieser Erkenntniß geleugnet hat, und wie es scheint, nicht ohne Grund. Unsere Frage, sagt man, sey nach unserer eigenen Bestimmung über eine solche mitgetheilte Lehre, deren Inhalt die natürliche Einsicht des Menschen übersteige, oder w. d. i. woran die theoretische und praktische Vernunft stille stehe — und man sagt recht; was wäre es sonst auch nöthig, auf diesem weitläufigen Wege nach ihrer Wahrheit zu forschen? —; es sey aber doch unmöglich, das übereinstimmend mit der Vernunft zu finden, was über die Vernunft ist. Die objective Uebereinstimmung einer solchen

Lehre mit der moralischen oder theoretischen Vernunft zu erweisen ist freylich nicht möglich: die Möglichkeit dieses Beweises ist durch die vorausgesetzte Beschaffenheit der Lehre ausgeschlossen; und das Höchste, was sich in dieser Hinsicht darüber erweisen läßt, ist die Unerweislichkeit eines etwa vorgegebenen Widerspruches mit der Vernunft. Aber der Beweis einer objectiven Uebereinstimmung, welcher einen nothwendigen Zusammenhang der Offenbarungslehren mit den Prinzipien der moralischen, oder sind sie theoretisch, mit den Prinzipien der theoretischen Vernunft darthun müßte, ist hier auch nicht nöthig; sondern, um gewiß zu werden, daß die geoffenbarten Lehren den Willen in seiner subjectiven Stimmung nicht irreleiten, sondern im Gegentheile die gute Stimmung desselben befördern, ist ein anderer und leichterer Weg geöffnet. Es darf nur das Moral-Gesetz dem Verstande klar geworden und von dem Willen lebendig ergriffen seyn; oder wenn auch das nicht ist, so darf nur das moralische Gefühl die gehörige Bildung und Stärke erlangt haben: und es wird sofort einleuchten, ob die neue praktische oder theoretische Lehre den Willen auf dasselbe gute Ziel hinweise, oder nicht; ob sie das Vernunftgesetz unterstütze, und zur Erfüllung desselben williger und so den Sinn heiliger mache, oder nicht. Wo diese Wirkung auf das Herz sich findet, da ist ihre Uebereinstimmung mit der moralischen Vernunft, soweit sie hier erfordert wird, außer Zweifel. Daher konnte auch Christus sagen: „Wenn einer den Willen dessen thun will, (der mich gesandt hat); so wird er es erkennen, ob meine Lehre aus Gott sey, oder ob ich aus mir selber rede. Joan. 7, 17.“. So ist denn gewiß, daß das übernatürliche Wesen, was als der Urheber einer mitgetheilten Lehre angenommen ist, unter den gesetzten Bedingungen

vernunftmäßig auch angenommen werden müſſe als moraliſch gut, und wenn es nicht Gott ſelbſt iſt, wenigſtens als Gott ergeben. Und dann folgt ferner, daß dieſes Weſen, wo es ſich für Gott ſelbſt oder für einen Bothen Gottes, und in beyden Fällen ſeine Lehre für Gottes Lehre ausgibt, nicht lüge; denn alle Lüge iſt unmoraliſch. Wir erkennen alſo aus dieſer ſeiner Angabe den göttlichen Urſprung der von ihm mitgetheilten Lehre, und kommen ſo über die Erkenntniß des bloß übernatürlichen Urſprunges derſelben hinaus — Die Antwort auf unſere Frage!

Iſt dieſes wirklich die Antwort auf unſere Frage? ſchließen wir hier von dem erkannten übernatürlichen Urſprung einer mitgetheilten Lehre auf den göttlichen Urſprung derſelben? Wie es ſcheint, hat dieſer Schluß auf Uebernatürlichkeit des Urhebers der geſchehenen Mittheilung gar keine Zurückbeziehung, ſondern gründet ſich lediglich auf die in den angegebenen Bedingungen erforderte Beſchaffenheit der Lehre und Erklärung des Lehrers über ſeine Function. Und dieſe Beſchaffenheit kann auch eine bloß menſchliche Lehre haben; und dieſe Erklärung kann auch ein bloß menſchlicher Lehrer geben. Wir haben alſo wohl mehr gefunden, als wir ſuchten? ich meine dies: daß der Menſch der vorläufigen Erkenntniß des übernatürlichen Urſprunges einer Lehre gar nicht bedürfe, um von ihrem göttlichen Urſprunge gewiß zu werden, ſondern daß er jede Lehre unter den genannten Bedingungen unmittelbar als göttlich erkennen könne. Wer dieſes meint, der vergißt wenigſtens, daß hier die Rede iſt von dem nächſten Subjecte der Offenbarung. Dieſem kann die Erklärung „Gott oder ein Bothe Gottes rede zu ihm und verkündige ihm Gottes Lehre" nur von einem über-

natürlichen Wesen gemacht werden: denn käme ein Mensch mit dieser Erklärung zu ihm, so könnte er nicht sich sondern er müßte zum mindesten diesen Menschen schon für das nächste Subject der Offenbarung halten; weil die Lehre, welche der verkündigte, nicht jetzt erst aus der übernatürlichen Welt in die natürliche herüberkäme, sondern wenigstens damahls schon herübergekommen seyn müßte, als er (der jetzige Verkündiger) sie empfangen hätte. Jene erforderte Erklärung des Verkündigers der Lehre schließt also, wo sie dem nächsten Subjecte der Offenbarung gemacht wird, die Ankündigung des eben jetzt sich ereignenden übernatürlichen Ursprunges der Lehre nothwendig ein; und das nächste Subject muß dieser Ankündigung auch Glauben beymessen, und den behaupteten übernatürlichen Ursprung als in der That wirklich annehmen, wenn es nicht hier im Anfange gleich Alles als Trug und Täuschung verwerfen, und sich so die Annahme eines göttlichen Ursprunges ganz unmöglich machen soll. Bedingt ist also immer noch die Annahme des göttlichen Ursprunges durch eine ihr vorhergehende Annahme des übernatürlichen Ursprunges: aber wird auch von diesem auf jenen geschlossen? Wer die eben jetzt geschehende übernatürliche Mittheilung empfängt und sie für eine übernatürliche annimmt, der bedarf freylich, um sie sofort auch als eine göttliche zu halten, weiter nichts, als daß er glaubt, was das redende übernatürliche Wesen versichert: „es sey Gott oder Bothe Gottes, und verkündige Gottes Lehre". Aus welchem Grunde soll er dieses aber glauben? Nach dem obigen Beweise, aus dem Grunde der sittlichen Güte dieses Wesens, welche theils durch die Beschaffenheit der mitgetheilten Lehre und theils durch eben diese Erklärung über ihren Ursprung aus

allem vernünftigen Zweifel gesetzt und, so viel die gegenwärtige Handlung der Offenbarung angeht, als rein und frey von aller Selbstsucht dadurch bewiesen wird. Kann aber nicht der heiligste Wille noch aus Mangel der Erkenntniß objectiv Böses wollen? Wie, wenn auch in diesem übernatürlichen Wesen ein Mangel der Erkenntniß Statt fände, und wenn er auch hier eine solche Folge nach sich zöge? wenn dieses Wesen — wie das bey einigen frommen aber unwissenden Menschen wohl der Fall gewesen — es mit der Heiligkeit verträglich glaubte, daß es seine eignen wohlgemeinten Lehren für Gottes Lehren, oder wohl gar sich selbst für Gott ausgäbe, um dadurch diesen Lehren mehr Eingang und ein größeres Gewicht zu verschaffen? Um also jener Erklärung zu glauben, welche dieses übernatürliche Wesen selbst über seine Person oder unmittelbar über den Ursprung seiner Lehre gäbe, ist es noch nicht genug mit der Erkenntniß allein, daß es in dieser Handlung rein sittlich gut wolle und für Gottes Ehre arbeite; sondern es wird außer dem auch noch die Gewißheit erfordert, daß dieses Wesen die Prinzipien der Sittlichkeit wenigstens bis dahin durchschaue, daß es jede Täuschung der Menschen in dieser Sache als böse erkennet. Und woher anders kann ein Mensch — wenn nicht vielleicht das redende Wesen in eben der Lehre, die es offenbart, alle Unwahrheit ausdrücklich verdammet — hierüber Gewißheit bekommen, als einzig dadurch, daß er sich an den übernatürlichen Rang desselben erinnert, wodurch es über alle sinnlichen Wesen erhaben ist, und den es eben hier dadurch bewies, daß es ihm durch übernatürliche Erhöhung seiner Erkenntnißkraft oder durch äußere Wunder, die es wirkte, zur Ueberzeugung von dem übernatürlichen Ursprunge der gegenwärtigen Mittheilung hinzuführen wußte? woraus denn von selbst folgt, daß es

auch dem einsichtvollsten Menschen in der Erkenntniß weit vorgehe. Das nächste Subject der Offenbarung kann also wirklich nur vermittelst der vorläufigen Annahme „daß ein übernatürliches Wesen zu ihm rede und seinen Verstand zur Einsicht der Uebernatürlichkeit dieser Rede erhebe oder durch äußere Wunder sie beweise" zu dem gegründeten Glauben gelangen, daß dieses Wesen über sein Verhältniß zu Gott und über den Ursprung seiner Lehre Wahrheit sage; d. h. das nächste Subject der Offenbarung kann nur vermittelst des Glaubens, daß die ihm jetzt werdende Offenbarung von einem übernatürlichen Wesen gegeben werde, zu dem vernünftigen Glauben gelangen, daß sie von Gott komme; oder w. d. i. es kann nur durch den Glauben an den übernatürlichen Ursprung der ihm ertheilten Offenbarung zu dem Glauben an den göttlichen Ursprung derselben hinkommen. Der Schluß von jenem auf diesen wird hier also wirklich gemacht; aber nicht unmittelbar sondern mittelbar, wie das ebenfalls in dem bisher Gesagten klar vor Augen liegt. Mit diesem Schlusse geht aber auch alle Rücksicht auf das offenbarende Wesen als solches ganz zu Ende, und der Blick muß von da an einzig auf Gott gerichtet werden, den wir durch die Vernunft kennen. Der Grund ist offenbar: weil nähmlich das offenbarende Wesen Gottes Lehre zu verkündigen ausdrücklich oder einschließlich behauptet, so bürgt es nicht mehr mit seiner eignen, wie auch immer bewiesenen, Wahrhaftigkeit für die innere Wahrheit der mitgetheilten Lehre — worauf alle unsere Frage gerichtet ist — sondern diese Bürgschaft muß nun in der Wahrhaftigkeit Gottes gesucht werden. — — — —. Dieses ist die Ergänzung des obigen Beweises; — und ich glaube nun alles gesagt zu haben, was die theoretische Ver-

nunft zur Rechtfertigung des hier in Frage stehenden Schlusses, woran das Stehen oder Fallen aller übernatürlichen göttlichen Offenbarung hängt, noch vorbringen kann, wenn man sich einmahl in eine Berücksichtigung möglicher Wirkungen von möglichen Wesen eingelassen hat; wie das bey dieser Frage nicht nur Philosophen sondern auch Theologen, und nach meiner gemachten Erfahrung selbst solche wollen, die in jedem andern Falle bey dem ersten Ausspruche des gesunden Menschenverstandes beruhen.

Ist denn nun dieser Beweis in der That ein vollkommner Beweis, den man hier so einstimmig fordert? oder was einerley ist: Hat dieser Beweis in der That Nöthigung für die Vernunft? Auf diese Frage muß ich gestehen und kann nicht leugnen, daß er diese Nöthigung nicht habe. Daß ein Vernunftwesen in seinen Handlungen, die unverkennbar nie wieder aufzuhebende Folgen von dem größten Interesse für dasselbe haben, von diesem Interesse nicht absehen und sogar in Widerspruch mit seiner Gemüthsstimmung es verleugnen werde; dieser Grundsatz, worauf der ganze geführte Beweis ruhet, ist ein Satz, dessen Wahrheit dem gesunden Menschenverstande zwar außer allem Zweifel ist, und worauf er weder jemahls verzichten kann noch wird; der aber vor der theoretischen Vernunft — und dieser gehört ja der geführte Beweis — keine Unbezweifelbarkeit hat. Damit er der theoretischen Vernunft unbezweifelbar wäre, müßte ich eine Unmöglichkeit begreifen, daß ein Vernunftwesen sich jemahls bis dahin über das Interesse seiner Handlungen hinwegsetzen könnte; also, daß ein solcher Entschluß seine Freyheit überstiege — was kein Mensch auch nur von der menschlichen, vielweniger von einer übermenschlichen Freyheit zu zeigen im Stande ist. Der geführte Beweis ist also noch

kein vollgültiger Beweis, und kann dazu auch nicht erhoben werden; weil er auf das Prinzip des unmöglich aufzugebenden zureichenden Grundes, das einzige der theoretischen Vernunft, nicht zurückgeführt werden kann.

Kann denn die praktische Vernunft den Mangel ersetzen, und was die theoretische unvollendet ließ, ergänzen? Im eigentlichen Sinne der theoretischen nachhelfen kann sie nie, weil beyde ein ganz verschiedenes Gebieth haben: aber aus ihren Grundsätzen einen ganz andern Beweis für dieselbe Sache führen, vielleicht auch jenen Grundsatz des gesunden Menschenverstandes, welcher der theoretischen Vernunft bezweifelbar blieb, rechtfertigen, und eben darüber ihren Beweis für die befragte Sache aufführen, das ist ihr darum noch gar nicht unmöglich. Um den Versuch zu machen, wenden wir uns mit Rechte zuerst an jenen Grundsatz des gesunden Menschenverstandes und fragen, ob die praktische Vernunft ihn rechtfertige: denn alle Aussprüche des gesunden Menschenverstandes — wenn sie anders wirklich Aussprüche von ihm sind und nicht bloß irrig dafür angesehen werden, welches zu entscheiden der gesunde Menschenverstand aber kein Kriterium hat — sind Aussprüche der Vernunft, deren Zusammenhang mit den Prinzipien der Vernunft nicht klar erkannt aber dunkel gefühlt wird, weswegen sie denn auch dem unbefangenen Wahrheitssinne des Menschen so unübersteiglich sind; und sie können nichts Anderes seyn, weil der Mensch außer seiner Vernunft kein Wahrheitsvermögen in sich hat, selbst keines der Ahnung der Wahrheit und der Wahrscheinlichkeit. Sie dienen daher ihrer Natur nach zum Leitstern für die philosophische Untersuchung; und wo es gelingt, das dunkle Gefühl ihrer Wahrheit durch Nachweisung ihres Zusammenhanges mit den Prinzipien der

reinen Vernunft in Einſicht zu verwandeln, da iſt der Beweis ihrer Wahrheit gewonnen, und der Wahrheit alles deſſen, was durch richtige Folgerung aus ihnen abgeleitet war oder abgeleitet werden kann. — Alſo: muß die praktiſche Vernunft den obigen Satz rechtfertigen? oder was einerley iſt: bedarf ſie für ihre nothwendigen Zwecke der Fürwahrannahme des Satzes: „daß ein Vernunftweſen in ſeinen Handlungen, die unverkennbar nie wieder aufzuhebende Folgen von dem größten Intereſſe für dasſelbe haben, von dieſem Intereſſe nicht abſehen und wohl gar in Widerſpruch mit ſeiner Gemüthsſtimmung es verleugnen werde"? Die Landesobrigkeiten haben Pflichten, welche nicht ohne Zutrauen zu ihren Beamten, und die Geſchäftsmänner haben ſolche, welche nicht ohne Zutrauen zu ihrer häuslichen Dienerſchaft erfüllet werden können. Oder würde die Regierung des Staates wohl einen Fortgang haben können, wenn die höchſte Staatsobrigkeit alles das in eigner Perſon beſorgen wollte, was ſie aus Pflicht zu beſorgen hat und jetzt durch tauſend Beamte ausführt? und würde der Geſchäftsmann den Pflichten ſeines Berufes genügen können, wenn er ſelber auch ſeine Küche beſtellen wollte? Die praktiſche Vernunft, welche ihnen ſolche Pflichten vorſchreibt und deren Erfüllung von ihnen fordert, muß ihnen alſo auch das Zutrauen zu andern Menſchen gebiethen, ohne welches ſie dieſe Pflichten nicht erfüllen können. Nun kann aber nach Einſicht der theoretiſchen Vernunft keiner ſich der Treue eines ſonſt unverdächtigen Menſchen mehr verſichern, und ſo das ihm nothwendige Zutrauen zu demſelben mehr begründen, als wenn er mit deſſen Treue und ebenfalls mit deſſen Untreue, ſo viel möglich, unausbleibliche und nicht wieder aufzuhebende Folgen von dem größten Intereſſe verbindet. Was einzig und allein das auf ſolche Weiſe gegründete Zutrauen noch

erhöhen könnte, ist: wenn ein solcher Mensch nicht nur übrigens unverdächtig, sondern nach seiner bekannten Gemüthsstimmung jeder Unehrlichkeit im höchsten Grade abhold wäre — was aber selten auch nur einiger Maßen gewiß seyn kann. Unter diesen sicher stellenden Bedingungen — worin aber nicht die mindeste Sicherheit zu finden wäre, wenn man annähme, daß der ihnen unterworfene Mensch davon wohl ganz absehen möchte — muß also die praktische Vernunft das gesagte zur Pflichterfüllung unentbehrliche Zutrauen gebiethen, weil sie sonst unter keinen Bedingungen es gebiethen könnte, und sonach auf diese ihre Pflichtforderung allgemein verzichten müßte (Sieh' §. 41 am Ende das Kriter.). Eben von der Verknüpfung solcher Folgen mit den Handlungen der Menschen, und zwar wieder auf den Grund der Annahme, daß die Menschen von diesen Folgen nicht absehen werden, muß auch die Gesetzgebung im Durchschnitte die Befolgung der Gesetze erwarten: oder darf sie diese auch wohl von den meisten nicht erwarten, und doch Gesetze geben? Die praktische Vernunft bedarf also wirklich für die Erreichung ihr nothwendiger Zwecke der Fürwahrannahme jenes Satzes. — —. Muß nun aber dieser Satz überall, und auch in unserm Falle, als wahr angenommen werden? Die praktische Vernunft kann die Fürwahrannahme nicht weiter gebiethen, als sie mit der Pflichterfüllung, die sie einzig unmittelbar fordert, in nothwendiger Verbindung steht (§. 40): es müßte also auch in unserm Falle eine solche nothwendige Verbindung nachgewiesen werden. Ist diese da?

Die ohne allen Vergleich weit größere Mehrzahl der Menschen ist nicht im Stande selbst philosophisch zu erkennen, was sie in jedem Verhältnisse des Lebens zur reinen Darstellung und Erhaltung der Menschenwürde, in sich und in An-

dern, zu wollen und zu thun haben; d. h. sie wissen nicht, wie sie auf allen Seiten und in allen Rücksichten ihrer sittlichen Bestimmung entsprechen können und sollen; und wo sie von Andern über solche ihnen zweifelhafte oder wohl ganz unbekannte Pflichtfälle belehrt werden, sind sie nicht einmahl im Stande die Gründe dieser Lehren, so ausführlich sie auch vorgelegt werden möchten, zu würdigen und so ihre Folgsamkeit auf Einsicht zu stützen, sondern Vertrauen zu der Einsicht und dem guten Willen des ihnen gewordenen Lehrers muß und kann sie einzig leiten. Dieses ist nicht nur bey den noch ganz rohen, die wohl selbst von dem allgemeinen Pflichtgebothe in sich noch nichts ahnen, und deswegen auch nach den Fällen der Erfüllung desselben weder bey sich selbst noch bey Andern fragen können, und daher hier gar nicht in Betracht kommen; sondern es ist auch bey denjenigen der Fall, in welchen sich schon ein moralisches Gefühl und selbst Grundsätze der Sittlichkeit entwickelt haben, die mehr oder weniger vollständig das allgemeine Pflichtgeboth aussprechen, kurz: es ist auch bey allen gebildeten der Fall, wenn ihnen eine philosophische Bildung fehlt — und wie selten ist diese unter den Menschen! wie selten wird sie auch immer bleiben, da tausend sinnliche Bedürfnisse die Zeit und Kraft des Menschen fordern! Fast das ganze, auch gebildete, Menschengeschlecht muß demnach, um seine jedesmaligen natürlichen Pflichten erkennen und vollbringen zu können, ohne eigne Einsicht der fremden Einsicht vertrauen: und die praktische Vernunft muß, weil sie die Pflichterfüllung nicht erlassen kann, dieses Vertrauen gebiethen, wenigstens, sobald ein Lehrer gefunden ist, dem es nach der Erkenntniß der theoretischen Vernunft mit dem möglich größten Grunde geschenkt werden kann (Vergleiche §. 41. Nr. 1 und am Ende das Krit er.). Nun kann aber

me ein Lehrer gefunden werden, dessen Einsicht nicht wenigstens aus dem allgemeinen Grunde der bekannten menschlichen Kurzsichtigkeit, und dessen redlicher Wille nicht aus dem ebenfalls allgemeinen Grunde menschlicher Fehlerhaftigkeit theoretisch bezweifelbar bliebe; und wohl schwerlich wird einer zu finden seyn, dessen Willen man bey dieser Belehrung auch nur mit Grunde von aller Selbstsucht frey sprechen könnte. Würde also nicht ein Mensch, der sich in dieser Nothwendigkeit befindet fremde Belehrung zu suchen und anzunehmen, mit größerer Sicherheit die ihm nöthige Belehrung von einem übernatürlichen Wesen annehmen, was sich ihm als Gott oder als einen Bothen Gottes ankündigte, was überhaupt unter allen oben gesetzten Bedingungen diese Belehrung ihm darböthe, und dadurch den göttlichen Ursprung und sonach die innere Wahrheit seiner Lehre so gewiß machte, daß kein Grund zu zweifeln übrig bliebe, als den der vorige theoretische Beweis noch bestehen ließ, nähmlich der allerunwahrscheinlichste: daß das übernatürliche Wesen sich doch in Widerspruch mit seiner Gemüthsstimmung noch wohl fälschlich für Gott oder dessen Bothen, und so seine Lehre fälschlich für Gottes Lehre ausgeben könnte? Kann doch der menschliche Lehrer, dem er zu trauen verpflichtet ist, wenn er den übermenschlichen verwirft, vielleicht wohl in völliger Harmonie mit seiner Gemüthsstimmung ihn hintergehen; und über dies auch in seiner Lehre selbst irrend ihn irreleiten (objectiv), oder doch aus Kurzsichtigkeit ihn mangelhaft leiten. Die praktische Vernunft gebiethet demnach jedem der Philosophie unkundigen Menschen, wenn ihm eine übernatürliche Offenbarung, woran er die oben gesetzten Bedingungen erkennet, unmittelbar oder auch mittelbar (wenn es anders mittelbar mit gleicher Sicherheit

möglich iſt, was unter B. unterſucht werden ſoll) dargebothen wird, dieſe vor allen menſchlichen Belehrungen zur Erkenntniß ſeiner natürlichen Pflichten anzunehmen; weil der vorher geführte theoretiſche Beweis für ihren göttlichen Urſprung und folglich für die innere Wahrheit ihrer Lehren ſeiner Unzulänglichkeit ungeachtet doch eine größere Sicherheit in ihr erweiſet, als in irgend einer menſchlichen Lehre zu erweiſen iſt. Ich ſage: zur Erkenntniß ſeiner natürlichen Pflichten; weil nur darauf das unmittelbare Geboth der Vernunft gehen kann. [Hieraus erhellet, daß die übernatürliche Offenbarung ihre Belehrung auch über natürliche Pflichten verbreiten müſſe, und zwar darüber zunächſt; weil ſonſt die praktiſche Vernunft ihre Annahme nicht gebiethen könnte.]. Glaubt er ihr aber erſt in der Belehrung über ſeine natürlichen Pflichten: ſo muß er ihr ebenfalls in allen andern damit noch vergeſellſchafteten, praktiſchen und theoretiſchen, Lehren glauben. Denn ohne dieſen zweyten Glauben würde ſich in der Reflexion ein Widerſpruch zeigen, der auch den erſten aufhöbe: weil einzig aus dem Grunde eines actuellen Zweifels an der Göttlichkeit der Offenbarung der zweyte Glaube verweigert werden kann; und weil, ſobald dieſer Zweifel eintritt, auch der erſte verweigert werden muß. Zwar müßte ich dieſem zweyten Glauben wieder die Bedingung hinzu ſetzen: „Wenn dieſe praktiſchen und theoretiſchen Lehren in der oben beſchriebenen Weiſe mit der moraliſchen Vernunft und insbeſondere mit den durch dieſe Offenbarung erkannten natürlichen Pflichten übereinſtimmen“; aber dieſes iſt oben ſchon für den geſammten Inhalt einer übernatürlichen Offenbarung als eine Bedingung feſtgeſetzt, ohne welche auch nicht der geringſte Theil von ihr, ſelbſt wenn er ſich auf natürliche Pflichten bezieht, als von einem moraliſch guten Weſen mitgetheilt

und folglich als aus Gott entsprungen angenommen werden kann.

Wie verhält es sich aber mit dem Philosophen? gebiethet auch ihm die praktische Vernunft, eine übernatürliche Offenbarung, welche den genannten Bedingungen entspricht, für wahr anzunehmen? Dieser kann seine natürlichen Pflichten, wie und wann sie eintreten, selbst bestimmt erkennen; und durchgängig wird er glauben, daß er dieses selbst erkenne: die praktische Vernunft kann ihm also nicht gebiethen, diese Erkenntniß außer sich zu suchen, oder wo sie ihm ungesucht dargebothen wird, sie anzunehmen, weder von einem Menschen noch von einem übermenschlichen Wesen. Und außer der Erkenntniß der natürlichen Pflichten noch eine Erkenntniß anderer Pflichten zu suchen und anzunehmen, kann die praktische Vernunft vor der Annahme einer übernatürlichen Offenbarung und zum Behufe dieser Annahme offenbar auch nicht gebiethen: weil sie eigentlich nirgends, wo sie eine Fürwahrannahme fordert, die Pflicht sondern für die erkannte Pflicht den Fall, worin sie verbindet, zu erkennen gebiethet (§§. 40 u. 41.). Hieraus folgt aber nur, daß der Philosophe, der ein gegründetes Vertrauen zu seiner Erkenntniß hätte, nicht durch ein Geboth der praktischen Vernunft verpflichtet werden könnte, eine ihm übernatürlich ertheilte Offenbarung anzunehmen, wenn sie ihm gleich als eine übernatürliche nach Vorschrift des §. 78 gewiß geworden, und wenn sie außer dem auch allen in dem gegenwärtigen §. vorgekommenen Bedingungen des göttlichen Ursprunges entspräche, und sonach bis dahin als göttlich erwiesen wäre, als dafür ein theoretischer Beweis möglich ist. Wenn aber einem Nichtphilosophen eine übernatürliche Offenbarung gegeben, und in der oben deducirten Weise als göttlich bewiesen

und deswegen von ihm aus Pflicht angenommen wäre; wenn diese Offenbarung durch dieses erste Subject derselben hernach auch glaubhaft an viele andere Nichtphilosophen gebracht, und von diesen ebenfalls aus Pflicht angenommen wäre (dessen Möglichkeit wird unter B gezeigt werden): so würde der Philosophe, der den Beweis ihres übernatürlichen Ursprunges ebenfalls erkannt und unverwerflich gefunden (dessen Möglichkeit wird unter B gezeigt werden) und auch die Anwendbarkeit des oben geführten theoretischen Beweises des göttlichen Ursprunges auf dieselbe nicht in Abrede stellen könnte, so würde, sage ich, dieser Philosophe nun dieselbe Offenbarung noch aus dem Grunde einer Nöthigung der reflectirenden theoretischen Vernunft als göttlich annehmen müssen. Zum Beweise dieser Behauptung Folgendes. Wollte er sie nun doch nicht als göttlich annehmen, so könnte er diese Annahme einzig aus dem Grunde verweigern: weil er von ihrem göttlichen Ursprung noch nicht gewiß wäre; denn daß sie ihm unnütz sey, kann er vielleicht als Grund vorgeben, warum er keinen Gebrauch von ihr zu machen habe (wenn sie ihm anders je unnütz seyn kann, worüber hernach), aber ein Grund, ihrem göttlichen Ursprunge seine Beystimmung zu versagen, kann das nicht seyn. Um aber diese Gewißheit zu leugnen müßte er annehmen, daß dasjenige noch wohl unwahr seyn könnte, was andere Menschen, ja was Millionen aus der vollkommensten Pflicht als wahr annehmen müssen — deswegen aus der vollkommensten Pflicht; weil die theoretische Vernunft unter den angegebenen Bedingungen in der übernatürlichen Offenbarung die absolut vollkommenste Sicherheit erkennet, welche in einer fremden Lehre erreichbar ist, und in einer fremden menschlichen Lehre nie wirklich erreicht wird. Folglich

müßte er annehmen, daß die verpflichtende Vernunft, dieses höchste praktische Vermögen im Menschen, da, wo es mit absoluter Nothwendigkeit die Menschen zum Fürwahrannehmen leitet, sie wohl wider die objective Wahrheit führen könnte. Denn in unserm Falle — worin die theoretische Erkenntniß vorausgesetzt wird: es sey sicherer anzunehmen, daß eine unter den gesetzten Bedingungen gegebene übernatürliche Offenbarung aus Gott sey, als daß irgend eine dem Lehrbedürftigen unbegreifliche Menschen Lehre richtig und vollständig sey — schreibt die praktische Vernunft die absolute und unabänderliche Pflicht vor, vielmehr den göttlichen Ursprung dieser übernatürlichen Offenbarung für wahr anzunehmen und aus ihr die nöthige Belehrung zu schöpfen, als irgend einem menschlichen Lehrer zu folgen. Soll aber das höchste praktische Vermögen im Menschen da, wo es mit absoluter Nothwendigkeit leitet, die Menschen zur Annahme der objectiven Unwahrheit verleiten können: wie ist dann von der Leitung des höchsten theoretischen Vermögens, wo dieses mit absoluter Nothwendigkeit führt, etwas Besseres zu erwarten? daß ein jedes mit der ihm eignen Nothwendigkeit führt, das eine mit moralischer und das andere mit physischer, macht keinen Unterschied. Wenn er also die moralische Nothwendigkeit nicht als ein Kriterium der objectiven Wahrheit gelten ließe: so müßte er folgerecht auch denken und annehmen, daß die ganze vernünftige Natur des Menschen wohl zur Irreleitung eingerichtet seyn möge. Dieses zu denken ist allerdings möglich, auch es anzunehmen d. h. zu handeln, alswenn es so wäre: aber diesem Gedanken und dieser Annahme einen Einfluß auf das Halten der theoretischen Vernunft zu verschaffen, das

ist niemand möglich. So kann keiner darum aufhören — und das wäre doch der allergeringste Einfluß — für wirklich oder wahr zu halten, was er vor dieser Annahme so halten mußte, oder anfangen von irgend einer seiner sonstigen Pflichten, welchen er jetzt entgegen handelt, sich los zu halten (Sieh' §§. 34. 35. 36.). Das heißt: seine Wirklichkeit, Wahrheit und Pflicht bleibt ihm ungeachtet dieses Denkens und Annehmens ungeändert und unbezweifelbar. Da es also nicht in des Menschen Vermögen steht, der physischen Nothwendigkeit der theoretischen Vernunft ihren Einfluß auf seine Entschiedenheit über die Wirklichkeit der Objecte und über die objective Wahrheit der Erkenntniß zu benehmen oder zu schmälern: so würde es ganz folgewidrig seyn, wenn einer der moralischen Nothwendigkeit der praktischen Vernunft, welche ihrer Natur nach die objective Wahrheit gerade so viel und so wenig verbürgt, als die physische Nothwendigkeit der theoretischen Vernunft, diesen Einfluß auf seine Entschiedenheit über objective Wahrheit versagen wollte (Vergl. §. 43). Und dieses Folgewidrige wäre in unserm Falle um so auffallender, weil der Philosophe, worüber hier die Rede ist, der moralischen Nothwendigkeit, wo sie in ihm selbst gegeben ist, doch Folge leistet, und nach ihrer Leitung, wo das erforderlich ist, auch für wahr annimmt, ohne objectiv zu zweifeln. Folgewidrig ist aber vernunftwidrig. Sollte es also einen Philosophen geben — was, nach der Erfahrung zu urtheilen, jedoch sehr zu bezweifeln ist —, der ein so gegründetes Vertrauen zu seiner Erkenntniß haben könnte, daß er nicht selbst schon durch ein Geboth seiner praktischen Vernunft verpflichtet würde, die übernatürliche, ihm in der oben gesagten Weise bewiesene Offenbarung als göttlich anzunehmen

und aus ihr seine Erkenntniß zu vollenden; so würde er doch durch die vorgelegte Reflexion der theoretischen Vernunft dazu genöthigt werden —. —. —. Die übernatürliche göttliche Offenbarung ist auch dem größten Philosophen keines Weges unnütz, und deswegen, nachdem er sie angenommen hat, von ihm nicht gering zu schätzen; sondern sie hat einen großen Werth für ihn, selbst dann noch, wenn sie nichts lehrt, als natürliche Moral und natürliche Religion, die er auch durch seine Philosophie erkennet: weil diese dadurch bestätigt werden. Zwar ist die Annahme der Offenbarung, wie alles Obige beweiset, selbst ein Resultat der Philosophie; das verhindert aber nicht, daß sie doch eine Bestätigung sey für die philosophischen Erkenntnisse, welche sie lehrt. Wird ja überhaupt jede philosophische Erkenntniß immer von neuem bestätigt, so oft sie in einem andern Wege, wiewohl immer wieder philosophisch, gefunden wird. Und dieses ist kein unbedeutender Gewinn für den bescheidenen Mann, der es nie vergißt, daß er aller Sorgfalt ungeachtet in seiner Untersuchung doch irren könne. Aber sie gewährt ihm auch noch einen andern, und ich möchte sagen, größern Nutzen. In ihr tritt ein übersinnliches Wesen handelnd hervor in die Sinnenwelt, und beurkundet auf solche Weise sinnlich die Wirklichkeit des Uebersinnlichen; und ist das offenbarende Wesen Gott selbst, so bewährt er dadurch sinnlich die Wahrheit der menschlichen Vernunfterkenntniß von seinem Daseyn, und belebt und stärket auf solche Weise nicht nur den Glauben an Gottes Daseyn, sondern auch an die Realität aller andern übersinnlichen Gegenstände, welche die Vernunft lehrt, z. B. an die Realität der Fortdauer nach dem Tode und der Vergeltung des Guten und Bösen. Dieses ist der Gewinn, den auch der gelehrteste Philosophe

von ihr zieht, wo sie sich ganz innerhalb der Grenze der Vernunfterkenntniß hält: unschätzbar ist aber ihr Werth für den Philosophen wie für den Nichtphilosophen, wenn sie diese Grenze überschreitet — und daß ihr auch da noch geglaubt werden müsse, erhellet aus dem Obigen. Wie manche Erkenntnisse, wornach die Vernunft fragt und wornach sie nicht fragt, die in dem Kampfe gegen die nicht selten Gewalt übende Sinnlichkeit die einzige feste Burg sind, die für unsere Ruhe unentbehrlich, und für Millionen, die so unglücklich waren ihre Unschuld zu verlieren, noch der einzige Anker ihrer Hoffnung sind; wie manche solche Erkenntnisse von unschätzbarem Werthe kann sie nicht mittheilen! Sie vermag es daher, und sie allein, unsere Schwäche zu stärken, unser Gemüth zu beruhigen, und das vom Bewußtseyn der Schuld tief gebeugte Herz der Verzweiflung zu entreißen, und in Hoffnung der Verzeihung es wieder aufzurichten. Wie sollte sie also nicht von Gelehrt und Ungelehrt mit den heißesten Wünschen des Herzens ersehnt und mit Wonne umfasset werden! (Vergleiche §. 72.).

§. 80.

So muß denn eine Offenbarung, deren übernatürlicher Ursprung nach Vorschrift des §. 78 außer Zweifel gesetzt, und für deren göttlichen Ursprung der in §. 79 vorgelegte an sich unzulängliche theoretische Beweis geführt werden kann, von dem Lehrbedürftigen durch eine Nöthigung der praktischen Vernunft schon unmittelbar, und von dem Nichtlehrbedürftigen — wenn es anders wirklich einen solchen gibt — wenigstens nach ihrer Verbreitung durch eine Nöthigung der reflectirenden theoretischen Vernunft mittelbar als wirklich göttlich angenommen, hochgeschätzt und benutzt werden.

Dieses ist, was wir bisher erkannt haben. Ob eine solche göttliche Offenbarung aber ihrem ganzen Inhalte nach nützlich für die Menschen seyn könne, auch in sofern sie unbegreifliche Lehren vorträgt, das hängt immer noch davon ab, ob durch ihre Göttlichkeit ihre innere Wahrheit verbürgt werde. Zwar haben wir dieses gleich Anfangs als ausgemacht vorausgesetzt, und eben diese Voraussetzung war es, welche die Untersuchung in diesen Gang erst einleitete; es bedarf aber doch einer besondern Betrachtung, um uns von der Richtigkeit dieser Voraussetzung durch klare Einsicht der Sache gewiß zu machen, und das um so mehr, da wir im Verfolge, nähmlich im vorig. §. erkannt haben, daß noch gar nicht der übernatürliche Ursprung der Offenbarung für ihre innere Wahrheit bürgen solle, sondern daß durch die anderweitig erforderliche Erklärung des offenbarenden Wesens über seine Funktion ihr göttlicher Ursprung als Bürgschaft dafür angewiesen werde. Daher jetzt die Frage: Ist die innere Wahrheit der übernatürlichen Offenbarung wirklich unbezweifelbar, sobald ihr göttlicher Ursprung mit Nothwendigkeit angenommen ist?

Die Bejahung dieser Frage kann keinem Zweifel unterworfen seyn, wenn wir unserm Gott, wie wir ihn durch die Vernunft erkennen, erstens die Kenntniß alles dessen, was eine besondere in Frage stehende Offenbarung enthält, und wenn wir ihm zweytens auch eine uneingeschränkte Wahrhaftigkeit in allen seinen Aeußerungen an die Menschen zutrauen müssen. Was das erste Erforderniß anlangt, so muß in Ansehung dessen, solange wir es vor sich allein betrachten, in meinem Systeme ein Zweifel Statt finden: weil ich aus der sich selbst überlassenen Vernunft keine absolute Allwissenheit Gottes zu erweisen vermochte

(Sieh' §. 68. Nr. 2); weil ich also auch hier ohne Rücksicht auf den besondern Inhalt einer Offenbarung, und selbst mit Rücksicht auf denselben, wohl nie eine hinlängliche Gewißheit von der dazu erforderlichen Erkenntniß Gottes aus meinen philosophischen Aufschlüssen über seine Erkenntnißkraft darzubringen im Stande bin. Wenn wir aber das zweyte Erforderniß, die uneingeschränkte Wahrhaftigkeit Gottes in allen seinen Aeußerungen an die Menschen, strenge erweisen können, so wird dadurch der Mangel unserer Gewißheit in Ansehung des ersten mit ersetzt. Wer wahrhaft ist, der führt nicht nur allein keinen mit Wissen und Willen in Irrthum, sondern er erlaubet sich auch keine Mittheilungen auf die Gefahr, daß sie falsch seyn möchten und in Irrthum leiten könnten; nur dasjenige, von dessen Wahrheit er vollkommen gewiß ist, sagt er als gewisse Wahrheit an Andere. Sollte man aber vielleicht eine Irrung Gottes in seiner ihm gewissen Erkenntniß fürchten — sey es in Ansehung aller oder bloß einiger Gegenstände —: so wolle man sich erstens nur erinnern, daß nach §. 68. Nro. 2. alle Erkenntniß Gottes unmittebar (Anschauung) sey; daß es aber an sich unmöglich sey, daß eine unmittelbare Erkenntniß, sofern sie unmittelbar ist, jemahls irrig werde. Würde ja dazu erfordert, daß das Erkenntnißvermögen, was sie hervorbringt, nicht Erkenntnißvermögen sondern Täuschungsvermögen wäre. Zwar ist die unmittelbare Erkenntniß der Menschen (ihre Erkenntniß durch Anschauung) nicht allemahl frey von Irrthum: aber in sofern sie unmittelbar (Anschauung) ist, ist sie nothwendig frey davon; und sie nimmt bloß dadurch einen Irrthum in sich auf, daß sich ihr uns unbewußt eine mittelbare, nähmlich eine Vorstellung der Einbildungskraft zugesellt, und diese dann auch

für unmittelbare Vorstellung gehalten wird. Dieses ist aber bey Gott nicht möglich, weil es in ihm keine mittelbare Vorstellung, weß Nahmens sie auch seyn möchte, geben kann. Und zweytens wolle man in Ansehung der besondern Gegenstände, die man etwa für die größte Erkenntnißkraft noch zu groß halten möchte, nur erwägen, daß dieses Bedenken nur so lange einen Grund haben könne, als Gottes Erkenntnißkraft endlich gedacht wird, daß es aber grundlos werde, sobald Gott seine Erkenntnißkraft als eine unendliche offenbart. Der Inhalt einer göttlichen Offenbarung, so unbegreiflich er auch seyn mag, ist uns also nothwendig innerlich wahr, wenn wir nur die Wahrhaftigkeit Gottes in seinen Aeußerungen an die Menschen nicht bezweifeln können. Und dieser Zweifel ist ausgeschlossen durch Gottes Heiligkeit (§. 70. Nr. 1); weil eine solche Irreleitung der Menschen moralisch böse wäre.

Weil eine solche Irreleitung moralisch böse wäre? Dieser Grund könnte selbst bezweifelt werden: denn es gibt Philosophen und auch Theologen, welche nicht alle Irreleitung moralisch böse finden. Um sicher zu gehen, müssen wir also entweder diese widerlegen, oder zeigen, daß die hier in Frage stehende Irreleitung wenigstens nicht zur Klasse derjenigen gehöre, welche sie für erlaubt erklären. Und viele, Gelehrte und Ungelehrte, meinen sogar: wenn es auch überall moralisch böse sey, daß Menschen Menschen irreleiten, so könne doch Gott, ohne seiner Heiligkeit zu widersprechen, wohl in einigen Offenbarungslehren, die sie nahmhaft machen, die Menschen irreführen. Zur Beseitigung dieser beyden Einreden Folgendes.

Die Philosophen und Theologen, welche eine Irrelei-

tung für erlaubt halten, beſtimmen dafür folgende zwey Fälle, welche die Kriterien der Erlaubtheit ſeyn ſollen; der erſte: wenn der Irrthum, worein jemand geführt wird, kein Uebel für ihn iſt; und der zweyte: wenn der Irrthum ein durch die Verkehrtheit des Irregeleiteten nothwendig gemachtes und bloß zur Vertheidigung gegen die ungerechten Angriffe desſelben angewandtes Uebel für ihn iſt. Nach dem erſten Falle ſoll es erlaubt ſeyn, ſolche die den Gebrauch der Vernunft nicht haben, z. B. Wahnſinnige, in Irrthum zu führen, wenn dieſes einen anderweitigen vernünftigen Zweck hat — ohne ſolchen Zweck wäre es wenigſtens liebloſe Verſpottung; und es ſoll gar Pflicht ſeyn, die Wahnſinnigen durch Irreleitung von Beſchädigung ihrer ſelbſt und Anderer abzuhalten, wenn dieſes für ſie unſchädliche Mittel andere für ſie phyſiſch ſchädliche Mittel entbehrlich macht, als da ſind körperliche Züchtigung, Einſperrung, u. ſ. w. Nach dem zweyten Falle ſoll es erlaubt ſeyn, denjenigen durch Irreleitung unſchädlich zu machen, der ungerechte Angriffe auf uns oder Andere macht — ſey es auf unſere und Anderer Kenntniß oder auf irgend ein anderes Gut — und deſſen Angriffe nur durch das Mittel der Irreleitung ſicher zurückgetrieben werden können. Auch in dieſem Falle ſoll es ſogar wieder Pflicht werden können, durch Unwahrheit zu täuſchen, nähmlich dann, wenn der Angegriffene eine unbedingte und von ſeiner Erlaſſung unabhängige Pflicht hat, das unrechtmäßig angegriffene Gut zu ſchützen. So ſoll z. B. der Beichtvater verpflichtet ſeyn, denjenigen durch Unwahrheit zu hintergehen, der auf ſeine Kenntniß aus der Beichte einen Angriff machte, welchen er auf keine andere Weiſe ſicher genug abzutreiben im Stande wäre: — auch ſoll der Soldat in einem gerechten Kriege verpflichtet ſeyn, ſeinen Feind ebenfalls durch Unwahr-

heit zu bekämpfen — alle Stratageme sind Waffen dieser Art; — und wenn jemand auf mein oder meines Mitmenschen Leben ungerechter Weise losgeht, soll ich wiederum zu diesem Vertheidigungsmittel verpflichtet seyn, sobald es mir den guten Erfolg mehr sichert, als ein an sich unschädliches oder bloß physisch schädliches Mittel. — Ob die Philosophen und Theologen, welche in diesen beyden Fällen die Erlaubtheit der Irreleitung oder gar die Verpflichtung zu derselben behaupten, oder ob die Vertheidiger des Gegentheils Recht haben, das zu entscheiden kann ich den Moralisten überlassen, wenn ich die Meinung der erstern, welche meinem gegenwärtigen Zwecke ungünstig ist, als die richtige annehme, und dann zeige, daß eine Irreleitung der Menschen durch göttliche Offenbarung doch zu keiner der beyden bezeichneten Klassen gehöre; und dieses ist leicht. Man darf nur die beyden aufgestellten Kriterien, allenfalls auch die erläuternden Beyspiele, mit einiger Aufmerksamkeit betrachten, so zeigt sich bald, daß weder das eine noch das andere auf das Verhältniß Gottes zu den Menschen je passen könne. Das ganze erste Kriterium erlaubet die Irreleitung nur da, wo sie aufhört Uebel zu seyn, und deswegen, weil sie aufhört es zu seyn. Nun ist und bleibt sie aber für jeden Menschen, der den Gebrauch seiner Vernunft hat, ein wahres Uebel, nemlich eine Trübung seiner Erkenntniß und sonach eine Verletzung seiner eigentlichen Menschenwürde, und hat daher jedesmahl die ursprüngliche Bosheit aller Unwahrheit. Es wird daher auch nie aus dem Grunde, welcher für die Erlaubtheit der Irreleitung in diesem Falle streitet, mit Gottes Heiligkeit zu vereinbaren seyn, daß er in seinen Offenbarungen an die Menschen unwahrhaft wäre. Und das zweyte Kriterium nimmt einen ungerechten Angriff an,

und ein Unvermögen denſelben auf andere Weiſe, als durch Irreleitung des Angreifenden, ſicher zurückzutreiben — was beydes bey Gott in Rückſicht ſeiner Geſchöpfe nicht zutreffen kann.

Aber wenn auch alle Irreleitung der Menſchen durch Menſchen unerlaubt iſt, oder wenn doch die Fälle ihrer Erlaubtheit, welche unter Menſchen vorkommen, zwiſchen dem ſich offenbarenden Gott und den Menſchen nie wirklich werden können; ſo ſoll Gott nichts deſto weniger doch, ohne Verletzung der Heiligkeit, in einigen durch ihren Inhalt dafür geeigneten Offenbarungen gegen die Menſchen unwahrhaft ſeyn können. Dieſes meinen viele, einige fürchtend andere hoffend, jenachdem ihre Moralität verſchieden iſt. Solche Offenbarungen, die wohl falſch ſeyn können, ſollen vorzüglich ſeyn Verheißung der Unſterblichkeit, Androhung ewiger Höllenſtrafen, und dieſen ähnliche andere. Man glaubt, dieſe Lehren, wenn ſie auch falſch wären, könnten doch von Gott wohl nothwendig gefunden ſeyn, um die Menſchen hier auf Erden vollkommen glückſelig zu machen; auch könnten ſie, mit Ausnahme einer falſchen Verheißung der Unſterblichkeit, wohl als die einzig hinreichenden Mittel gefunden ſeyn, möglichſt viele Menſchen zu der möglich größten ewigen Glückſeligkeit hinzuführen: und wenn Gott ſie als erforderliche Mittel zu ſolchen guten Zwecken erkannt und angewandt hätte, ſo ſtimmeten ſie doch gewiß mit ſeiner Güte und Heiligkeit überein. Ich antworte hierauf. Jede Irreleitung iſt Trübung der menſchlichen Erkenntniß, und als ſolche wahres Uebel für den Menſchen: kein Menſch kann daher einem andern vernünftigen Menſchen, ohne der Gerechtigkeit und Heiligkeit zu widerſprechen, dieſes Uebel zufügen, es ſey denn vielleicht in dem Falle, wo dieſer ſein Recht auf Freyheit von ſolcher

Beschädigung durch früher verübte Ungerechtigkeit gegen Andere verloren und dieses Uebel als Nothwehre gegen seine eigne Gewaltthätigkeit nothwendig gemacht hätte; selbst, um einem andern dadurch das größte Gut zu verschaffen, kann er es nicht. Was aber der Mensch dem Menschen nicht zufügen kann, ohne daß die moralische Vernunft ihn verdammet, das kann auch Gott gegen keinen Menschen unternehmen. Daß der Mensch kein eigentliches Recht gegen Gott, seinen Schöpfer, habe; ist ein sehr unkräftiger Grund für das Gegentheil: weil die moralische Vernunft mit dem ganzen Gewichte der Aufrechthaltung aller Pflichten diese Annahme fordert (Sieh' §. 70. Nr. 1). Doch ist noch ein Fall, oder vielmehr eine Bestimmung eben dieses selbigen Falles, unter welcher die moralische Vernunft es nicht als ungerecht und unheilig zu verwerfen scheint, wenn der Mensch den Menschen zu dessen Glück irreleitet; und eben diese Bestimmung scheint unserm Falle, worin über eine Handlung Gottes mit dem Menschen dieselbe Frage ist, wirklich hinzu zu kommen. Sie ist diese: Wenn der Mensch, welcher einen andern zu dessen Glück irreleiten möchte, gewiß wäre, daß der andere, falls er die Irreleitung und deren wohlthätigen Zweck für sich erkennete und in einer ruhigen Stunde bedächte, sein Recht auf Freyheit von solcher Beschädigung gern aufgeben würde. Die Irreleitung widerspräche dann der Gerechtigkeit nicht — volenti non fit injuria; sie widerspräche auch der Liebe nicht, weil sie aus größerer Liebe geschähe, nähmlich um dem andern ein größeres Gut zu verschaffen, als die Nichttrübung seiner Erkenntniß zu seyn scheint: wie sollte sie also der Heiligkeit widersprechen? Diese Bestimmung des Falles, wenn sie ihm anders in der Wirklichkeit je hinzu kommen sollte, ändert gar nichts. Denn wie groß das durch Irreleitung erzielte und

dadurch auch wirklich erreichbare Gut auch ſeyn möchte; ſo kann es doch auf keine Weiſe größer, als die Nichttrübung der menſchlichen Erkenntniß, genannt werden: weil zwiſchen beyden kein Vergleich Statt findet, indem das eine immer ein bloßer Gewinn an Genuß, das andere hingegen ein ſittliches Gut iſt. Zudem kommt es hier nicht auf die Größe des Gutes an, was erworben und was hingegeben wird; ſondern die Pflicht gibt die Entſcheidung. Der Menſch hat die abſolute Pflicht zu wollen, daß ſeine Menſchheit nicht verunvollkommnet werde; und er ſoll ſich jedes andere Gut, was er begehrt, ohne ſolche Verunvollkommnung erwerben oder darauf verzichten. Die Freiheit von Zurückſetzung der Menſchheit in ihm iſt daher nicht nur, wie ſie hier fälſchlich angeſehen wird, eine Sache des Rechtes, deſſen er ſich freywillig begeben kann, ſondern ſie iſt auch eine Sache der Pflicht, die von ſeiner Erlaſſung unabhängig iſt. Wollte demnach auch jemand dieſe ſeine Pflicht wohl verleugnen, ſo dürfte darum doch kein anderer dieſem böſen Willen mitwirken und davon Gebrauch machen, ſelbſt nicht aus Liebe; und er dürfte das eben ſo wenig, als er unter denſelben Bedingungen ihn zu einem moraliſch böſen Wollen erſt verleiten dürfte. Wie könnte alſo Gott ohne Verletzung ſeiner Heiligkeit einem ſolchen böſen Willen des Menſchen mitwirken? Alle Moralität des Menſchen hört auf, ſobald man annimmt, daß für Gott nicht unheilig ſey, was für Menſchen unheilig iſt (§. 70. Nr. 1.). — Es bleibt alſo gewiß, daß Gott, weil er heilig iſt, in ſeinen Aeußerungen an die Menſchen auch wahrhaft ſeyn müſſe.

B.

Ist die Möglichkeit dieser Gewißheit auch nicht zu leugnen in Ansehung eines entferntern Subjectes der Offenbarung?

§. 81.

Wenn das erste Subject der Offenbarung, dem die übernatürliche Mittheilung unmittelbar geschieht, nicht im Stande ist durch seine natürliche Kraft von der innern Wahrheit der mitgetheilten Lehren, wenigstens derjenigen die über die Vernunft sind, gewiß zu werden, was §. 78 gezeigt worden: so muß dieses noch viel weniger dem entferntern Subjecte möglich seyn, woran die geoffenbarten Lehren durch das erste, oder wohl gar durch eine längere Reihe von Mittelspersonen erst gelangen. Alle hierüber erforderliche Gewißheit eines entferntern Subjectes muß also am Ende wieder auf einer übernatürlichen Causalität beruhen, und zwar in derselben Weise, welche wir §§. 78 u. 79 in Ansehung des ersten Subjectes gesehen, und als die einzig mögliche oder wenigstens doch als die einzig annehmbare erkannt haben, nähmlich in der: daß es erst wieder zu der Ueberzeugung von dem übernatürlichen Ursprunge der zu ihm gebrachten Lehren unmittelbar oder mittelbar übernatürlich hingeführt werde, und dann zur Annahme des göttlichen Ursprunges derselben, und durch diesen auf den Grund der Wahrhaftigkeit Gottes zur Gewißheit von ihrer innern Wahrheit hinkomme. Die Ueberzeugung von dem übernatürlichen Ursprunge der als früher geoffenbart ausgegebenen Lehren ist demnach auch hier der Grund und die Bedingung von Allem, und zwar so, daß die ganze gegenwärtige Frage

zurückgeführt iſt auf die vorige unter A, ſobald die Möglichkeit dieſer Ueberzeugung nur als unleugbar erwieſen.

Nun ſind zwey Wege denkbar, dahin zu gelangen; einmahl: daß bey jeder fernern Fortpflanzung der Offenbarung den Menſchen, woran ſie neu gebracht wird, zur Erkenntniß ihres übernatürlichen Urſprunges, wie dem erſten Subjecte, durch übernatürliche Erhöhung ihrer Erkenntnißkraft, oder durch äußere beglaubigende Wunder, oder auf welche andere Gott mögliche Weiſe auch immer übernatürlich nachgeholfen werde; und dann auch: daß ſie hiſtoriſch gewiß werden von der im erſten Subjecte Statt gehabten richtigen Erkenntniß ihres übernatürlichen Urſprunges, oder von der damahligen Wirklichkeit ſolcher übernatürlichen äußern Beweiſe, wodurch der übernatürliche Urſprung außer Zweifel geſetzt wird. Es fragt ſich, ob einer dieſer beyden Wege als möglich zugelaſſen werden müſſe.

Die Möglichkeit des erſten Weges kann hier ſo wenig, als oben bey dem erſten Subjecte, bezweifelt werden; aber daß Gott ihn wählen ſollte, wenn er für viele oder wohl gar für alle Menſchen eine Offenbarung geben will, das iſt an ſich unwahrſcheinlich: weil er eine endloſe Vervielfältigung der Wunder einſchließt; und weil, wenn einmahl Wunder gehäufet werden ſollen, die unmittelbare Offenbarung an jeden einzelen ein paſſenderes und ſichereres Mittel zum Zwecke iſt. Am allerwenigſten ſteht aber zu erwarten, daß Gott dieſen Weg da wählen werde, wo der zweyte eben ſo gut möglich iſt und nicht weniger zum Zwecke hinreicht. Und was endlich uns ſelbſt betrifft, ſo wiſſen wir alle, daß wir nicht auf ſolche Weiſe zur Gewißheit von der innern Wahrheit der uns vorgegebenen Offenbarung hingeführt werden. Wenn er übrigens aber jemahls wirklich ſeyn ſollte, ſo iſt

alle Frage darüber unter A beantwortet. Auf allen Fall haben wir also hier nur allein noch zu fragen, ob auch der zweyte als möglich zugelassen werden müsse; und diese Frage hat ein nicht zu verleugnendes Interesse für uns, weil es von ihrer Beantwortung abhängt, ob wir hoffen dürfen, daß für uns eine übernatürliche göttliche Offenbarung existire.

In dem zweyten Wege, den wir den historischen nennen können, sind zwey Weisen unterschieden, in welchen ein von der Entstehung einer übernatürlichen Offenbarung entfernteres Subject zu der gefragten Ueberzeugung von ihrem übernatürlichen Ursprunge historisch gelangen könnte: wir müssen daher über jede besonders fragen. — Die erste dieser Weisen — in welcher man historisch gewiß werden muß, daß das erste Subject der Offenbarung den übernatürlichen Ursprung derselben wirklich erkannt habe — muß, bloß in abstracto und ohne Rücksicht auf einen besondern Fall betrachtet, offenbar für unmöglich gehalten werden. Denn was Anderes könnte uns hier verbürgen, daß diese Erkenntniß in dem ersten Subjecte wirklich Statt gefunden habe, als dessen eigne Versicherung, die wir entweder unmittelbar von ihm selbst oder durch eine längere Zwischenreihe glaubhafter Zeugen erhielten? Kann aber eine solche Versicherung einen vernünftigen Glauben begründen? kann nicht das erste Subject selbst in dieser seiner Erkenntniß geirret haben; zumahl wenn es durch übernatürliche äußere Beweise (durch äußere Wunder) zu diesem Urtheile gebracht worden? Wie leicht ist es doch, daß einer für Beweis nimmt, was es nicht ist; oder mehr aus ihm entnimmt, als er enthält; wie leicht ist es nicht insbesondere, daß einer etwas für Wunder hält, was in der That nur eine ungewöhnliche oder bloß ihm unbegreifliche Begebenheit ist? Und kann nicht

sogar das erste Subject auch mit Wissen und Willen in dieser seiner Versicherung unaufrichtig seyn? selbst die triftigsten Beweisgründe für seine sittliche Güte, welche in der von ihm verbreiteten Lehre und in seinem sonst bekannten Lebenswandel enthalten seyn möchten, sind nicht vermögend diesen Verdacht auf eine für die Vernunft nöthigende Weise auszuschließen; besonders, da nicht selten irrige Erkenntniß einen solchen Betrug mit der Pflicht wohl verträglich findet. Beweis genug für die Unmöglichkeit dieser ersten Weise, wenn wir sie ohne Rücksicht auf eine besondere Offenbarung betrachten! Und betrachten wir sie mit Rücksicht auf eine besondere Offenbarung, z. B. mit Rücksicht auf die christliche, welche doch, wenn anders irgend eine, durch ihren Inhalt dieser Versicherung ihres ersten Subjectes Glauben verschaffen müßte (Jesus kann in dieser Frage für nichts als für das erste Subject seiner Offenbarung angesehen werden): so bleibt doch noch Alles unverändert. Mag immerhin die Lehre, welche Jesus für übernatürliche göttliche Offenbarung ausgab, vor ihm auf Erden unerhört gewesen und auch nach ihm nicht übertroffen seyn; mag sie auch für Vernunft und Herz vollkommen befriedigend, und selbst da, wo die Vernunft an ihr stille steht, der Vernunft höchst annehmbar erscheinen; und mag ihr Vorzug vor allen andern Belehrungen der Art auch nicht mit Grunde auf eine vorzügliche Philosophie des Lehrers kommen können; mag ebenfalls die Lehre selbst sowohl, als auch der eigne Lebenswandel Jesu, ihn über allen gegründeten Verdacht der Schwärmerey, der Lüge und der Unwahrhaftigkeit aus irriger Erkenntniß erheben; mag er endlich

sogar auf die Versicherung „daß er von Gott gesandt *)" und folglich, daß seine Lehre übernatürliche göttliche Offenbarung sey, in Marter und Tod gegangen seyn, da er durch Eingeständniß der entgegengesetzten Wahrheit — wenn anders das Entgegengesetzte die Wahrheit war — sich Ansehen, Ehre und Glück aller Art hätte verschaffen können: so findet doch die theoretische Vernunft in alle diesem noch keine Unmöglichkeit anzunehmen, daß die Versicherung, welche er über seine göttliche Sendung, und hierin über den göttlichen Ursprung seiner Lehre gab, bey ihm selbst aus irriger Erkenntniß oder gar aus absichtlichem Betrug hervorgegangen sey — wie ich das §§. 78 u. 79 schon, wenngleich ohne Beziehung auf Jesum und dessen Lehre, ausführlich nachgewiesen habe. Es ist allerdings wahr, daß man alles Vertrauen zu Menschen aus der Welt verbannen würde, wenn man nicht da, wo sich so viel Grund zu vertrauen findet, unbedenklich vertrauen wollte: aber die theoretische Vernunft hat auch kein Bedürfniß Vertrauen in der Welt zu erhalten; und die praktische, welche dieses Bedürfniß hat, kann es selbst in Hinsicht auf so unverwerfliche theoretische Gründe doch nur da fordern, wo sie um der Pflichterfüllung willen zu dieser Forderung genöthigt ist. Zur Möglichkeit die Pflicht zu erfüllen kann sie aber höchstens fordern müssen, daß ich auf das Wort eines Menschen (hier: des ersten Subjectes der Offenbarung) annehme, seine Lehre sey wahr, und auch das nur noch,

*) Mehr, als dieses Allermindeste, darf ich hier in seiner Behauptung „daß er Sohn Gottes sey" nicht als gewiß ausgesagt annehmen.

in ſofern ſie natürliche Pflichten lehrt; aber nie, ſie ſey übernatürlichen oder gar unmittelbar göttlichen Urſprunges. Denn der Urſprung einer Lehre iſt an ſich für die Erkenntniß meiner Pflichten aus ihr gleichgültig, und kommt nur da in Betracht, wo die Wahrheit des Inhaltes durch die Autorität des Urhebers verbürgt werden ſoll: dieſe höhere Bürgſchaft wird aber bloß ſcheinbar gegeben, und in der That bleibt Alles auf einem bloßen Menſchenworte beruhen, wenn das erſte Subject den übernatürlichen oder unmittelbar den göttlichen Urſprung der Lehre ohne Beweis nur ſchlechthin betheuert. Aber die Vernunft kann auch nach ihrem Geſetze nie fordern — zu welchem Zwecke auch immer — daß man auf das Zeugniß eines Menſchen an den übernatürlichen Urſprung einer Lehre glaube: weil, wie bereits ausführlich vorgelegt, in dieſem Zeugniſſe, was nicht nach Erfahrung ſondern einzig nach Reflexion über die Erfahrung gegeben werden könnte, kein Zeuge über allen gegründeten Verdacht des Irrthums erhaben iſt; weil alſo auf dieſes Zeugniß das §. 41 am Ende angegebene Kriterium der glaubhaften hiſtoriſchen Nachricht keine Anwendung leidet. Nichts deſto weniger iſt dem ſchlichten, natürlichen Wahrheitsſinne jene Verſicherung Jeſu unbezweifelbar; und mein eigner Beweis für die Glaubwürdigkeit des göttlichen Urſprunges der chriſtlichen Lehre, den ich in meiner Unterſuchung über die innere Wahrheit des Chriſtenthums (1805.) auf dem erſten Platze S. 44 u. f. geführt habe, iſt in dieſem Geiſte: ich habe mich aber hernach, wiewohl ſehr ungern, entſchloſſen auf alles zu verzichten, deſſen Annahme nicht durch eine abſolute Nö-

thigung der theoret. oder der prakt. Vernunft erzwungen werden kann; weil meine nachher gemachte Erfahrung — wie ich auch oben §. 79 schon sagte — mich gelehrt hat, daß selbst diejenigen, welche sonst so viel auf Entscheidungen des gesunden Menschenverstandes und auf Schlüsse aus der Analogie halten, in Beweisen, woran sie nicht gewohnt sind, diese Autoritäten verwerfen — ein Zeichen, daß sie nicht mehr binden müssen, sobald sie geprüft werden! So kann ich denn auch hier dieser Versicherung des ersten Subjectes einer Offenbarung, selbst wo Jesus dieses Subject ist, nicht glauben. — Also zur Prüfung der zweyten Weise, den historischen Weg zu gehen.

In dieser zweyten Weise muß man historisch gewiß werden, daß zur Zeit der Entstehung oder doch der darauf gefolgten ersten Kundmachung einer vorgeblichen Offenbarung solche übernatürliche äußere Beweise für ihren übernatürlichen Ursprung Statt gefunden haben, wodurch derselbe außer allem Zweifel gesetzt wird. Solche übernatürliche äußere Beweise sind, so viel wir a priori denken können, einzig äußere Wunder, d. i. solche äußere Begebenheiten, welche auf die Weise, wie sie geschehen, nicht nach der Ordnung der Natur hervorgebracht werden — sowohl Wunder der Erkenntniß als Wunder der Macht. Daß durch äußere Wunder, wenn das offenbarende Wesen mit seiner Offenbarung, die es ausdrücklich oder einschließlich für göttlich ausgab, solche verband, und wenn es sich zum Beweise ihres göttlichen Ursprunges darauf bezog, der übernatürliche Ursprung der Offenbarung — ich sage nicht: der göttliche Ursprung — erwiesen werde, das ist offenbar. Denn nach dem angegebenen Begriff von Wunder muß in demselben eine übernatürliche

Kraft wirken: also beweiset es, daß ein übernatürliches Wesen handele und rede. Ob der Handelnde und Redende aber Gott selbst sey, und ob also die Offenbarung, welche er für göttlich ausgibt, wirklich göttlichen Ursprunges sey, das kann nie aus dem Wunder erkannt, sondern muß von dem entferntern, wie von dem nächsten Subjecte der Offenbarung, durch Hülfe des in §. 79 vorgelegten theoretischen Beweises für die Glaubwürdigkeit des redenden Wesens in der allda angegebenen Weise moralisch ausgemacht werden. Wir haben also hier allein noch zu fragen: 1) ob ein entfernteres Subject historisch gewiß werden könne, daß zur Zeit der Entstehung oder doch der ersten Kundmachung einer vorgeblichen übernatürlichen göttlichen Offenbarung zur Beglaubigung ihres göttlichen Ursprunges solche äußere Begebenheiten, die Wunder zu seyn scheinen, wirklich Statt gefunden haben; und 2) ob es gewiß werden könne, daß diese Begebenheiten in der That Wunder gewesen seyen — oder was gleich viel sagt: ob für ein entfernteres Subject die Gewißheit möglich sey 1) von der historischen oder äußern, und 2) von der innern Wahrheit damahls gewirkter und zu dem Zwecke dieser Beglaubigung gebrauchter Wunder.

Ueber 1. Weil alle historische Gewißheit ihrer Natur nach moralisch ist — denn theoretisch ist jede Geschichte bezweifelbar —, und weil der hier befragte Gegenstand bald von vielen bald von gar keiner Seite eine Verbindung mit der Moralität zu haben scheint: so müssen wir, um nicht ungewiß zwischen der Bejahung und Verneinung unserer Frage zu wanken, vor allem das Verhältniß erst bestimmt auffassen, worin überhaupt die historische Gewißheit zur Pflichterfüllung steht. Dieses Verhältniß erhellet aus §. 41. Nr. 5, wo das

Geboth der Geschichte zu glauben, wovon die historische Gewißheit ein Resultat ist, umständlich deducirt worden. Die praktische Vernunft gebiethet — so fanden wir da —, überall, wo unsere eigne und die uns zu Gebothe stehende Einsicht unserer Zeitgenossen eine sichere und vollkommne Erfüllung unserer Pflichten vielleicht noch nicht möglich machen dürfte, die Erkenntnisse und Erfahrungen der Vorwelt zu Hülfe zu nehmen; und folglich der Geschichte zu glauben: denn die Erkenntnisse und Erfahrungen der Vorwelt sind der Gegenstand der Geschichte, und sind auch aus ihr allein erkennbar. Also um uns der Pflichterfüllung desto mehr zu versichern und allen Mangel (Mangel aus beschränkter Erkenntniß) desto gewisser von ihr auszuschließen, und aus keinem andern Grunde, sollen wir der Geschichte glauben — doch nicht aller Geschichte, sondern derjenigen, worauf das am Ende des §. 41 aufgefundene Kriterium passet. Dieses ist das Geboth der Vernunft über den Geschichtglauben — das Verhältniß dieses Glaubens oder der historischen Gewißheit zur Pflichterfüllung ist darin offenbar. —. Wenn nun irgend einer vor uns, sey es in größerer oder geringerer Ferne, über die sicherste und vollkommenste Weise, wie die Menschen ihre Pflichten erfüllen können, von Gott selbst übernatürlich belehrt zu seyn vorgab, und wenn dieses Vorgeben auch nicht durch den eignen Inhalt der angeblichen Belehrung als falsch erwiesen wird: so tritt, wo wir von diesem Vorgeben hören, nach jenem Gebothe „auch fremde Erkenntnisse und Erfahrungen aus der Vorzeit zu sicherern und vollkommnern Pflichterfüllung zu benutzen" für uns die Pflicht ein, dasselbe zu untersuchen, und zu dem Ende der Geschichte zu glauben; wenn wir anders nicht in unserer Erkenntniß der Pflichten und der

Weise sie vollkommen zu erfüllen schon den höchsten Grad der Vollendung und Sicherheit erreicht haben, und dieses unsers hohen Standes so gewiß sind, daß wir sogar alle Bestätigung unserer Erkenntniß, selbst wenn sie von Gott käme, ganz ungezweifelt als überflüssig für uns erkennen — eine Ausnahme, die auch bey dem größten Philosophen nicht Statt findet. Alle unsere Untersuchung dieses Vorgebens muß aber, nachdem es selbst gewiß geworden, weil wir dem Vorgeber desselben (dem ersten Subjecte dieser Offenbarung), wie bereits gezeigt worden, eine solche Behauptung auf sein Wort nicht glauben können, auf die Beweise gerichtet werden, die zur Beglaubigung des göttlichen Ursprunges dieser Belehrung ihm oder durch ihn gegeben seyn sollen. In der Nachricht über diese Beweise sollen wir also der Geschichte glauben; versteht sich, unter der Bedingung, wenn auf die Geschichte, welche wir darüber haben, das Kriterium passet, was sich am Ende des §. 41 als die allgemeine Bedingung der Pflicht dieses Glaubens ergab — die Antwort auf unsere Frage! Denn sollen wir in dieser Nachricht der Geschichte glauben, und liegt in dem bekannten Kriterium vor Augen, welcher Geschichte: so fehlt ja zu der innern Möglichkeit der historischen Gewißheit über diesen Gegenstand gar nichts mehr *). Jedoch ist der Deutlichkeit halber noch ausdrücklich

*) Ich sage: es fehlt dann zu der innern Möglichkeit der historischen Gewißheit über diesen Gegenstand nichts mehr. Ueber innere Möglichkeit dieser Gewißheit ist hier allein die Frage: ob sie auch äußerlich möglich, oder was im Grunde einerley ist: in der Wirklichkeit zu erreichen sey, das kann erst da gefragt werden, wo eine besondere vorgebliche Offenbarung zur Untersuchung kommt; in der positiven Einleitung wird das in Ansehung des

zu bemerken, daß das angewiesene Kriterium auf die Geschichte dieser Beweise keine Anwendung bekommen könne, wenn die überlieferten Beweise nicht äußere Begebenheiten sind — doch dieses ist ohnehin schon erforderlich —, und wenn sie sich nicht vor mehrern Zeugen (bey der ersten Entstehung oder bey der nachherigen Kundmachung der Lehre) zugetragen haben. Denn ohne diese Oeffentlichkeit würde doch am Ende Alles auf der Versicherung des ersten Subjectes allein beruhen; und daher immer noch dem Verdachte der Leichtgläubigkeit, der schwärmerischen Uebertreibung und sogar der absichtlichen Erdichtung mehr oder weniger Grund bleiben, und doch muß nach jenem Kriterium dieser Grund so sehr, als es bey irgend einer Geschichte möglich ist, ausgeschlossen seyn, wenn die Vernunft den Geschichtglauben gebiethen soll.

Ueber 2. Die Möglichkeit gewiß zu werden, daß irgend eine übernatürlich scheinende Begebenheit wahres Wunder sey, ist in neuern Zeiten von so vielen und mit unter von so angesehenen Männern bestritten worden, daß manchem Ungelehrten die Menge und das Ansehen der Gegner schon ein hinlänglicher Grund wider dieselbe zu seyn scheint; und bey vielen Gelehrten, selbst bey Theologen, ist wenigstens die Unumstößlichkeit und Zulänglichkeit des Beweises, den man für die Unmöglichkeit führt, außer allem Zweifel. Die Theologen, welche dieser Meinung sind, bemühen sich daher aus allen

---

Christenthums der Fall seyn. Ich werde alsdann zeigen, daß die Geschichte der christlichen Lehre und der mit ihrer Ertheilung durch Jesum verbunden gewesenen äußern Beweise ihres göttlichen Ursprunges gerade die glaubwürdigste aller Geschichten sey.

Kräften jedes Wunder aus der Offenbarung, wozu sie sich bekennen, sorgfältig weg zu erklären; und diejenigen von ihnen, welche folgerecht und überall mit philosophischer Strenge verfahren, suchen auch allen überlieferten Glauben an Uebernatürlichkeit und Göttlichkeit der Offenbarung selbst zu verbannen, und was bey unsern Vätern als Gottes Lehre galt, nun als eine pure Menschen Lehre zu erweisen. Sie nennen dieses sogar — und wie könnten sie anders! — den wichtigsten Fortschritt, den die Theologie seit Jahrhunderten gemacht habe: und wenn einer diesen Fortschritt nicht anerkennet, sondern ihm in seiner Grundlage, in der Unerweislichkeit eines Wunders, widerspricht, so ist er nach ihrer Meinung in der Aufklärung zurück geblieben, und die Aufgeblasenen unter ihnen nennen ihn ohne weiteres einen Objkuranten. So liegt die Sache, worüber wir hier fragen, und woran, wie aus allem Bisherigen offenbar ist, und wie die hier kurz berührte Erfahrung beweiset, das Stehen oder Fallen einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung hängt. — Fest in meiner Ueberzeugung, daß in der Wissenschaft keine Autorität, weder neue noch alte, etwas gilt, sondern daß in ihr alles das, aber auch nichts Anderes, unerschütterlich fest steht, was durch absolute Nöthigung der theoretischen oder der praktischen Vernunft gestützt ist, werde ich auch diese Frage eben so unbefangen und um alle Vorurtheile unbekümmert beantworten, alswenn ich weder die jetzt erwähnte Antwort so vieler Neuern noch die entgegengesetzte aller Aeltern vor mir hätte.

Wenn irgend eine Wirkung gegeben ist — sie mag ein so genanntes Werk der Macht oder eine Erkenntniß seyn —, und nun die Frage entsteht, ob sie außer der Ordnung der Natur und folglich wenigstens durch Beywirkung einer übernatürlichen Ursache hervorgebracht sey: so ist die theoretische

Vernunft nicht genöthigt, und also auch nicht ermächtigt, sie ganz oder zum Theile einer übernatürlichen Ursache zuzuschreiben, außer wenn sie eine Unmöglichkeit begreift, daß sie, wie sie ist, unter den gegebenen Umständen durch bloße Naturkraft zu Stande kommen konnte. Weil hier nun nicht eine Unmöglichkeit zu begreifen ist, daß eine gegebene Wirkung durch diese oder jene Naturkraft, sondern, daß sie durch irgend eine Naturkraft hervorgebracht werden konnte: so ist zu diesem Begreifen ein Umfassen und Ausmessen aller Naturkräfte erforderlich. Ein Erforderniß, was das Vermögen des Menschen übersteigt! Selbst bey einer Jahrtausende hindurch fortgesetzten Beobachtung der Natur kann noch manches in ihr unerspähet geblieben seyn, und die dadurch zu Stande gebrachte möglich vollständigste Induction ihrer Kräfte und deren Wirkungsgesetze, Ausdehnungen und Grenzen, kann immer noch unvollständig seyn; und man müßte schon wissen, was durch sie erst gesucht wird, um vom Gegentheil gewiß werden zu können. Wahrscheinlich ist das freylich nicht; aber es ist möglich, und das ist genug. Auch steigt die Unwahrscheinlichkeit, daß bloß Naturkräfte wirken: wenn nicht nur eine einzelne Begebenheit sich ereignet, die die bekannten Naturkräfte übersteigt oder doch gegen ihre bekannten Wirkungsgesetze entsteht, sondern eine ganze Reihe von Begebenheiten, zumahl wenn sie außer Verbindung mit einander und von ganz verschiedener Art sind: aber mehr, als größere Unwahrscheinlichkeit, begreift die Vernunft auch hierin nicht; die Unmöglichkeit, welcher sie bedarf, findet sie nicht.

Dieses ist der Beweis für die theoretische Unerweislichkeit eines Wunders; worauf auch alle diejenigen sich gründen, welche die Möglichkeit leugnen, von der innern Wahrheit eines anscheinenden Wunders gewiß zu werden. Der Beweis selbst

ist offenbar unumstößlich: aber was ist in ihm bewiesen? Doch nur, daß die theoretische Vernunft diese Gewißheit nicht geben könne. Man muß also auch die praktische noch befragen, ehe man die Unmöglichkeit, sie zu erreichen, als entschieden annehmen darf. Es ist zu verwundern, daß unsere neuern Philosophen, die doch so vieles Andere im Wege der praktischen Vernunft zu beweisen suchen, was die ältern im Wege der theoretischen Vernunft zu finden glaubten, was aber, wie sie behaupten, da nicht gefunden werden kann, daß diese gerade hier der praktischen Vernunft gar nicht gedenken: oder steht die Anerkennung wahrer Wunder in gar keinem Verhältnisse mit der Moralität? Kant glaubte wenigstens, sie stände im Verhältnisse des Widerstreites mit ihr, und leugnete daher auch sogar die moralische Möglichkeit der Wunder. Seine Nachfolger beruhten aber meistens bey der Behauptung ihrer Unerweislichkeit, und das auf den Grund des eben vorgelegten Beweises, ohne die Frage auch moralisch zu erörtern: vielleicht dachten sie deswegen nach einem moralischen Beweise dafür gar nicht fragen zu dürfen, weil Kant sogar einen dawider zu führen geglaubt hatte.

Muß denn die praktische Vernunft jemahls um der Pflicht willen von mir fordern, daß ich gegebene übernatürlich scheinende Wirkungen — seyen es Werke der Macht oder Erkenntnisse — ganz oder zum Theile einer übernatürlichen Ursache zuschreibe, oder w. d. i. sie als wahre Wunder annehme? — Sie muß das nur unter der Bedingung: wenn es mir ohne diese Annahme unmöglich seyn würde, irgend eine ungezweifelte Pflicht zu erfüllen. Jedoch nicht in dem Sinne unmöglich: weil eine moralische Schwäche, die durch diese Annahme gehoben würde, ohne dieselbe mich an

der Erfüllung der Pflicht verhinderte. — Ich bin frey, und die Vernunft fordert, daß ich mich frey zu der Erfüllung jeder Pflicht empor schwinge, ohne mir durch irgend eine Annahme auf die Gefahr, daß sie unwahr sey, nachzuhelfen, und so meine Menschenwürde auf der einen Seite zu erniedrigen, da ich sie auf der andern zu erheben suche —; sondern in dem Sinne unmöglich: weil ich ohne diese Annahme keinen Fall erkennen könnte, worin die Pflicht wirklich einträte und Erfüllung forderte (Sieh' §§. 40 u. 41.). Ist denn diese meine Erkenntniß (die Erkenntniß des Pflichtfalles) jemahls bedingt durch die Annahme, daß ein gegebenes übernatürlich scheinendes Erkennen oder Thun in der That eine übernatürliche Ursache zu Grunde habe? Die Erkenntniß des Pflichtfalles bekomme ich nach §. 41 jedesmahl durch die Anwendung des daselbst angegebenen allgemeinen Kriteriums für die gebothene Fürwahrannahme derjenigen theoretisch bezweifelbaren Erkenntniß, wodurch mir die Wirklichkeit des Pflichtfalles einzig bekannt wird; nähmlich durch die reflexe Erkenntniß, daß ich mit so großer theoretischer Gewißheit, als es in Ansehung der eben da in Frage stehenden Pflicht je möglich ist, wenngleich immer noch nicht über allen möglichen Zweifel erhaben, erkenne, daß die Pflicht hier eintrete, und also von mir nun vollbracht werden solle. Dieses Kriterium müßte also jemahls bedingt seyn durch jene Annahme; und damit das möglich wäre, müßte die möglich größte theoretische Gewißheit, welche über das Eintreten einer gewissen Pflicht je erreichbar wäre, ohne jene Annahme kein nöthigender Grund mehr seyn, diese Pflicht als wirklich eintretend anzunehmen. Ist denn das in Ansehung irgend einer Pflicht der Fall? Es ist in Ansehung einer jeden Pflicht, weß Nahmens sie auch seyn mag, offenbar dann der Fall, wenn mir ohne diese Annahme noch ein

unverwerflicher Grund bleibt gegen das Eintreten der Pflicht, nachdem ich die möglich größte theoretische Gewißheit, welche über das Eintreten derselben je zu erreichen ist, erreicht habe. Dieses ist also das Kriterium eines wahren Wunders, was uns die verpflichtende Vernunft mit Nothwendigkeit aufstellt; und wir haben die Pflicht alles das als wahres Wunder anzunehmen, worauf dieses Kriterium passet — unsere Frage ist also beantwortet. — —. Damit wir aber dieses Kriterium des wahren Wunders recht verstehen, und zugleich auch erkennen mögen, ob zu erwarten sey, daß wir nach demselben je ein wahres Wunder antreffen und wohl gar in unserer vorgeblichen Offenbarung es schon vorfinden werden, oder ob es nur dazu dienen werde, uns zu überzeugen, daß wir nirgends ein wahres Wunder anzunehmen genöthigt seyen: so will ich hier gleich zeigen, daß wohl solche Werke der Macht und auch wohl solche Erkentnisse denkbar seyen, worauf dieses Kriterium eine positive Anwendung leidet; und ich will, um dem Zweck gleich möglichst nahe zu treten, dieses an solchen allgemeinen Beyspielen zeigen, die in unserer vorgeblichen Offenbarung mit besondern Thatsachen belegt sind. 1) Wenn eine schon in Fäulniß übergegangene Leiche ins Leben zurückgerufen wird, so daß der Wiedererweckte lebt und handelt, wie vor seinem Hinscheiden: so muß diese Wiederbelebung nach dem aufgefundenen Kriterium einer übernatürlichen Ursache zugeschrieben und als wahres Wunder angenommen werden. Denn die eingetretene Fäulniß gibt die möglich größte Gewißheit von dem wirklichen Tode, welche man sich verschaffen kann oder doch verschaffen darf; und gibt daher auch die möglich größte Gewißheit, welche je zu erreichen ist daß hier die Pflicht eintrete, die Verstorbenen zu begraben oder zu verbrennen, damit die physischen und sittlichen Nachtheile

verhütet werden, welche aus dem längern Aufbewahren der Leichen entstehen würden (Sieh' §. 41. Nr. 6). Wollte man nun eine vorgekommene Wiederbelebung einer faulenden Leiche als mögliche Wirkung einer natürlichen Ursache zulassen; so müßte ebenfalls zugelassen werden, daß dasselbe auch wohl an jeder andern Leiche, über deren Wegschaffung uns die Entscheidung oblåge, geschehen könne, ungeachtet sie wirklich faule. Wir hätten also einen unverwerflichen Grund uns noch nicht für verpflichtet zu halten, eine Leiche zu begraben oder zu verbrennen, ungeachtet die möglich größte Gewißheit, welche über das Eintreten dieser Pflicht je erreicht werden kann, erreicht wäre. Daß diese Pflicht also nie erfüllet zu werden brauchte, ja daß diese insbesondere sogar nie erfüllet werden dürfte, weil es unerlaubt ist Menschen zu begraben oder zu verbrennen, die vielleicht nicht todt seyn oder noch wieder aufleben könnten; das folgt von selbst. Nimmt man hingegen eine solche Wiederbelebung als Wirkung einer übernatürlichen Ursache an: so bleibt, nachdem die möglich größte Gewißheit da ist, welche über das Eintreten der Pflicht, eine Leiche wegzuschaffen, erreicht werden kann, kein solcher Grund mehr das wirkliche Eintreten dieser Pflicht doch noch zu bezweifeln oder wohl gar bestimmt zu leugnen; sondern das Kriterium des Pflichtfalles bleibt dann unangetastet, und die Erfüllung der Pflicht möglich. Denn was nicht nach Naturgesetzen d. i. nicht nach Gesetzen der Nothwendigkeit entsteht, sondern nach Gesetzen der Freyheit, das kann ich nicht darum, weil es sich ereignet hat, wieder erwarten: ich habe es daher bey meiner Pflichterfüllung nicht zu berücksichtigen: über dies darf ich auch nicht denken, daß ich durch mein pflichtmäßiges Handeln den Absichten eines höhern Wesens zuvorkommen und sie vereiteln könnte. — 2) Wenn einer die gefährlichsten, dem Tode nahe gekom-

menen Kranken ohne alle Mittelanwendung, mit einem bloßen Worte „sey gesund!" auf einmahl heilet; oder wenn er wohl gar in der Abwesenheit der Kranken auf das Bitten der Angehörigen dieses oder ein ähnliches Wort ausspricht, und sie zu derselbigen Zeit gesund werden; und wenn er dabey überall mit derselben Zuverlässigkeit verfährt, unbekümmert um die Beschaffenheit und Dauer der Krankheit, und ohne jemahls den gewünschten Erfolg nicht zu erreichen: so muß auch diese Heiligung nach dem obigen Kriterium einer übernatürlichen Ursache zugeschrieben und als wahres Wunder angenommen werden. Dieses leuchtet ein auf folgende Weise. Die Vernunft schreibt mir die Pflicht vor in einer bedenklichen Krankheit, worin ich selber mir nicht zu rathen weiß, die Hülfe eines zuverlässigen und in seinem Fache erfahrnen Arztes zu suchen und dessen Mittel mit Vertrauen zu gebrauchen. Da nun niemahls über die Zuverlässigkeit und Heilkunde eines Arztes eine absolute Gewißheit zu erlangen ist; so ist wenigstens diejenige Gewißheit über diese Qualitäten des Arztes, welche so sehr begründet und durch gegebene Beweise so sehr erprobt ist, als das *je geschehen kann*, und welche mir daher die möglich größte Hoffnung gibt durch ihn meine Gesundheit wieder zu erlangen, hier das Kriterium des gewissen Pflichtfalles für mich, d. h. das Kriterium, daß ich mich in dem Falle befinde, wo es gewisse Pflicht für mich ist, die Mittel eines Arztes und zwar *desjenigen Arztes* zu gebrauchen, worüber ich gerade diese möglich größte Gewißheit habe (Sieh' §. 41. Nr. 2.). Wenn ich nun die vorher beschriebene Weise Krankheiten von allerhand Art zu heilen, falls sie in der Erfahrung Statt gefunden, als natürlich, und sonach die auf solche Weise bewirkte jedesmahlige Heilung als Wirkung einer Natursache ausdrücklich annähme oder doch

zuließe — ich möchte nun in der sich selbst überlassenen oder durch das Wollen der handelnden Person in Thätigkeit gesetzten Natur diese Ursache denken —: so müßte ich ebenfalls annehmen, daß wohl, ungeachtet ich die möglich größte Gewißheit über die Heilkunde eines bestimmten, zu meinem Dienste bereitwilligen Arztes erreicht hätte, die je erreicht werden kann, doch noch ein sichrerer Weg, meine Gesundheit wieder zu erlangen, seyn möchte, nähmlich der: wenn ich ohne alle Mittelanwendung von der sich selbst überlassenen Natur, oder falls mir ein Charlatan durch sein Wort die Heilkräfte der Natur aufregen zu können vorgäbe, wenn ich von der durch ihn zur Thätigkeit gerufenen Natur meine Gesundheit wieder erwartete. Denn was die ihrem Gange überlassene, oder durch einen Menschen bewegte Natur an so vielen Andern wirkte, das kann sie auch an mir wirken. Und ich würde aus diesem Grunde, in Widerspruch mit der erlangten möglich größten Gewißheit, daß es meine Pflicht sey den gefundenen Arzt zu gebrauchen, mit dem allergrößten Rechte dessen Mittel verschmähen, wenn er sogar schmerzhafte Operationen oder Verstümmelungen des Körpers zur Rettung meines Lebens nothwendig erachtete. Die möglich vollkommenste Erkenntniß des Pflichtfalles hörete also wieder auf Erkenntniß desselben zu seyn, weil ihr ein unverwerflicher Grund entgegen stände; und es wäre mir allgemein unmöglich, diese Pflicht noch als Pflicht zu vollbringen. Nehme ich aber von den vorher beschriebenen Heilungen eine übernatürliche Ursache an: so entsteht diese Folge für die Erkenntniß des Pflichtfalles nicht. Denn ich kann nicht darauf rechnen, daß eine freye Ursache das auch an mir wirken werde, was sie Andern gewirkt hat; und ich darf auch nicht denken, daß einem höhern Wesen durch mein pflichtmäßiges Handeln seine Absicht

mit mir werde vereitelt werden, oder daß ich mich wohl zu voreilig schmerzhaften Operationen unterziehen könnte, wenn es beschlossen hätte, mich ohne diese zu heilen. —. 3) Wenn einer Objecte erkennet durch unmittelbare Anschauung, die dem Orte nach, oder dem Orte nach und der Zeit nach aus seinem Gesichtskreise entfernt sind: so muß auch diese Erkenntniß einer übernatürlichen Kraft zugeschrieben und als wahres Wunder angenommen werden. [Um sich diese allgemein bezeichneten Erkenntnisse in besondern zu veranschaulichen, vergleiche man Joan. 1, 49. Matth. 17, 27. Matth. 26, 34 u. 35.]. Wollte man annehmen, eine solche Anschauung könne wohl durch die natürliche Kraft des menschlichen Anschauungsvermögens zu Stande gebracht seyn: so müßte auch eingeräumt werden, daß wir, weil wir doch auch das menschliche Anschauungsvermögen haben, vielleicht zuweilen abwesende und in der Zukunft erst wirklich werdende Objecte anschaueten. Daß alle Objecte unserer sinnlichen Anschauung gegenwärtig zu seyn scheinen, nach Ort und nach Zeit, würde kein Grund dawider seyn, sondern aus einer vielleicht unvollendeten Ausbildung unsers Vermögens für die Zeit- und Ortsbestimmungen erklärt werden können: scheinen ja auch bey einigen Sinnenanschauungen junger Kinder und bey ihren Anschauungen durch Einbildungskraft die Zeit- und Ortsbestimmungen einen ähnlichen Mangel zu haben. Unsere sinnlichen Anschauungen bereten demnach auf uns die Anwesenheit und das Daseyn der Sinnen-Objecte zu verbürgen; und so wäre die möglich größte Gewißheit, welche wir über die Wirklichkeit eines Pflichtfalles erreichen können, aus diesem Grunde überall — da, wo die Pflicht etwas in uns, und da, wo sie etwas außer uns zum Gestande hat — noch vollkommne Ungewißheit, und wir hätten überall, ungeachtet diese möglich größte Gewißheit

erreicht wäre, noch den vollwichtigsten Grund an dem Eintreten der Pflicht zu zweifeln. Alle Verbindlichkeit, die Pflichtgebothe der Vernunft zu erfüllen, wäre also auf einmahl aufgehoben. Ueber dies müßten wir auch jedem Wahrsager und Wucherpropheten, so unwürdig er und seine Prophezeyungen auch erschienen, Gehör geben. Nimmt man hingegen die Anschauung eines örtlich entfernten oder in Zukunft erst wirklichen Objectes, falls sie in der Erfahrung vorkäme, als Wirkung einer übernatürlichen Kraft, und sonach als wahres Wunder an; so sind diese Folgen daraus offenbar nicht zu ziehen: sondern alle menschlichen Anschauungen durch die Sinne müssen uns dann nach wie vor als Anschauungen schon vorhandener und anwesender Objecte gelten, was sie zu seyn scheinen; und der Zweck und die innere Würde oder Unwürde der Kundmachung solcher übernatürlichen Erkenntnisse sind uns dann ein Kennzeichen ihres sittlich guten oder sittlich bösen Urhebers.

Diese Beyspiele mögen hinreichen zu dem gesagten Zwecke, den sie hier einzig haben sollen. Um aber vollkommen gewiß zu werden, daß sie diesem Zwecke wirklich entsprechen, d. h. daß in jedem derselben in der That ein Wunder angenommen werden müsse, ohne daß mehr eine Einrede dagegen Statt finde: so muß ich noch die Frage beantworten, welche man ohne Zweifel machen wird: „Warum denn nicht dergleichen Begebenheiten auf Rechnung eines ungewöhnlichen Zufalles geschrieben werden könnten — und aus einem bloßen Zufalle würde doch niemand jene mit der Pflichterfüllung streitenden Folgen ziehen wollen". Meine Antwort darauf. Was das erste Beyspiel angeht, so findet diese Einwendung offenbar nicht Statt, weil sie in ihm gar keinen Sinn behält. In dem zweyten kann allerdings mit dem ausgesprochenen

Befehle der Heilung zufälliger Weise die wirkliche aber natürliche Heilung zusammentreffen; eben so kann in dem dritten die vorgegebene, zufolge der vorhandenen Umstände oder der Natur des Gegenstandes einzig durch unmittelbare Anschauung mögliche, Erkenntniß eines abwesenden oder noch gar nicht einmahl existirenden Objectes wohl eine bloß aufs Gerathewohl gewagte und zufällig eingetroffene Behauptung seyn. Dieses ist jedesmahl denkbar und auch theoretisch annehmbar: aber moralisch annehmbar ist es in dem zweyten Beyspiele nicht mehr, wenn dergleichen Heilungen, wie ich auch in dem Beyspiele selbst gleich setzte, viele Statt fanden; weil sich in diesem Falle immer ein unverwerflicher Gegengrund gegen das Kriterium des Pflichtfalles „einen Arzt zu gebrauchen" ergibt, selbst wenn man die vorgegangenen Heilungen auf Rechnung eines Zufalles schreibt; genug, daß sie als Wirkungen von Naturursachen angenommen werden. Und in dem dritten Beyspiele ist dieses wenigstens dann nicht mehr moralisch annehmbar, wenn die in der vorgegebenen Erkenntniß solcher Objecte mit bezeichneten und hernach bewährt gefundenen Umstände durch ihre Zahl und Beschaffenheit das zufällige Eintreffen so unwahrscheinlich machen, daß man im Falle einer Annahme desselben alle Erkenntniß gering schätzen müßte, und folgerecht das Gelingen unserer und Anderer Vervollkommnung mit gleichem Rechte vom Zufall als von einem mit Einsicht angelegten und thätig ausgeführten Plane erwarten könnte. Denn in diesem Falle würde das Pflichtgeboth, nach Erkenntniß zu streben und die Zwecke der Vernunft nach Erkenntniß zu verfolgen, um dieses Gegengrundes willen wieder allgemein entkräftet seyn.

Wer die hier erwiesene Erkennbarkeit eines Wunders — ich sage Erkennbarkeit, weil man es gewöhnlich so nennet — vergleichet mit der im erst. Theil. des §. 78

erwiesenen allgemeinen Nichterkennbarkeit des übernatürlichen Ursprunges einer im Menschen vorhandenen Vorstellung, also mit der Nichterkennbarkeit dieser besondern Klasse von Wundern — und ich wünsche, daß jeder diese Vergleichung anstellen möge: dem wird wahrscheinlich beym ersten Anblick dieses und jenes widersprechend scheinen; bey näherer Betrachtung wird ihm aber klar werden, wie beydes sehr wohl neben einander bestehen könne, und er wird alsdann einsehen, daß er die objective Bedingung gefunden habe, ohne welche kein Wunder für ein Wunder zu erkennen ist. Diese objective Bedingung besteht darin: daß sich die anscheinend übernatürliche Macht oder übernatürliche Erkenntniß durch einen anscheinend übernatürlichen Erfolg in der Sinnenwelt bewährt habe; daß z. B. der Kranke in derselbigen Stunde, wo er gesund werden sollte, wirklich gesund geworden — daß der bezeichnete Zinsgroschen im Munde des ersten Fisches, der gefangen, in der That angetroffen sey. Diese Bedingung, ohne welche das gefundene Kriterium des Wunders keine Anwendung findet, fehlt jedesmahl bey der anscheinend übernatürlich bewirkten Vorstellung im Menschen, und sie muß dabey nothwendig fehlen. Denn durch welchen anscheinend übernatürlichen Erfolg in der Sinnenwelt sollte sich hier die übernatürliche Bewirkung auch nur einiger Maßen offenbaren, da immer noch Wege der natürlichen Bewirkung des gegenwärtigen Daseyns der Vorstellung denkbar bleiben (wie §. 78 gezeigt worden)? und außer dem gegenwärtigen Daseyn der Vorstellung erscheint ja kein Erfolg in der Sinnenwelt. Bey der Prophezeyung tritt diese Bewährung da ein, wo sie erfüllet wird: und bekanntlich ist diese auch nicht eher für ein wahres Wunder zu erkennen; bey der übernatürlichen Bewirkung (Offenbarung) einer Vorstellung kann sie aber um der

Natur der Sache willen nie eintreten: darum ist diese auch nie aus sich selbst für ein wahres Wunder d. i. für wirklich übernatürliche Offenbarung zu erkennen, sondern einzig aus andern Wundern, die einen anscheinend übernatürlichen Erfolg in der Sinnenwelt haben können und wirklich gehabt haben, und in irgend einer Beziehung zur Beglaubigung des Wunders der übernatürlichen Offenbarung gewirkt worden.

Ist nun erwiesen, daß ein von der Entstehung einer übernatürlichen Offenbarung *entfernteres Subject* wohl gewiß werden könne von der *innern Wahrheit* der Wunder, wodurch der *übernatürliche Ursprung* dieser Offenbarung vormahls beglaubigt seyn soll? Wir haben diese Frage bisher beantwortet, haben aber die Antwort nicht ausdrücklich auf ein *entfernteres Subject* der Offenbarung bezogen; auch hat die Antwort durch ihren Inhalt diese besondere Beziehung nicht: sondern sie hat ohne alle besondere Rücksicht, bloß im allgemeinen, gezeigt, daß es möglich sey zu entscheiden — nicht theoretisch aber moralisch —, ob irgend eine gegebene Wirkung (hier, jene früheren zum Beweise gewirkten Thatsachen) *wahres Wunder* sey. Zur völligen Beantwortung dieser Frage muß also noch nachgewiesen werden, für wen diese Entscheidung, und sonach die moralische Gewißheit von einem wahren Wunder möglich sey: ob etwa für das *erste Subject* allein, und außer ihm höchstens noch für diejenigen, welche die Zeitgenossen jener Begebenheiten waren; oder ob auch für diejenigen, welche von der Zeit, wo jene Begebenheiten sich ereigneten, mehrere Jahrhunderte entfernt sind. Zur Nachweisung dessen Folgendes. Wer die bisher gegebene Antwort in dieser Rücksicht betrachtet, wird bald erkennen, daß sie in allen

ihren Theilen wenigstens beweiset, daß diejenigen Menschen, welche zu der Zeit oder kurz hernach lebten, wo dergleichen Begebenheiten sich ereigneten, sie aus Pflicht als wahre Wunder annehmen mußten. Also das erste Subject einer übernatürlichen Offenbarung, — worüber nach §. 78 diese Frage ebenfalls noch zu beantworten war —, und die Zeitgenossen desselben können mit aller moralischen Sicherheit entscheiden, ob die äußern Begebenheiten, welche den übernatürlichen Ursprung der ertheilten Offenbarung beglaubigen sollen, als wahre Wunder und sonach als gültige Beweise dafür angenommen werden müssen. Aber in Ansehung eines entfernten Subjectes kann darum die Möglichkeit dieser moralisch sichern Entscheidung noch wohl bezweifelt werden. Kann ja eine Begebenheit in einem ganz andern Verhältnisse zu der Pflichterfüllung der gleichzeitig lebenden Menschen, als zu der Pflichterfüllung der späten Nachkommen stehen: was daher jene mit moralischer Nothwendigkeit als Wunder annehmen mußten, können diese vielleicht für bloße Naturwirkung halten, ohne daß die Pflicht das verbiethet. Um also gewiß zu werden, daß auch wir die Thatsachen, welche vor vielen Jahrhunderten zur Beglaubigung einer übernatürlichen Offenbarung verrichtet wurden und damahls mit moralischer Nothwendigkeit als Wunder angenommen werden mußten, auch jetzt noch als Wunder annehmen müssen, ist erforderlich nachzuweisen, daß sie zu unserer Pflichterfüllung noch dasselbe Verhältniß haben, oder wenn das nicht der Fall seyn sollte, zu zeigen, daß an die Stelle jener moralischen Nöthigung jetzt eine andere trete. Ist das eine oder das andere möglich? Wenn wir auf die vorgelegten allgemei-

nen Beyspiele zurücksehen, welche erwiesener Maßen mit moralischer Nothwendigkeit als wahre Wunder angenommen werden müssen, wenigstens von den Zeitgenossen ihrer Entstehung; so ergibt sich, daß das erste und dritte zu unserer Pflichterfüllung noch dasselbe Verhältniß haben, und daher uns noch dieselbe moralische Nothwendigkeit auflegen, ohne daß die lange Zwischenzeit daran etwas geändert habe, oder eine noch längere daran je etwas ändern werde. In Ansehung des ersten: Wenn man annimmt, daß irgend einmahl eine faulende Leiche durch eine Kraft der Natur wieder belebt worden; so muß, da auch nach Jahrhunderten noch keine Schwächung der Naturkräfte mit Grunde vermuthet werden kann, jetzt wie damahls zugelassen werden, daß die Natur diese Wirkung wohl wiederholen könne; und so besteht noch jetzt und immerfort derselbe Grund, wodurch damahls die moralische Nothwendigkeit auferlegt wurde, eine solche Wiederbelebung nicht einer natürlichen sondern einer übernatürlichen Ursache zuzuschreiben. Freylich ist es nicht sehr wahrscheinlich, daß eine Naturwirkung, die in Jahrhunderten nicht mehr vorgekommen, sich jetzt wieder ereignen sollte; aber unwahrscheinlich ist es auch nicht, wie das insbesondere die Erfahrung der letztern Jahre für andere Fälle bewiesen hat. Aber sey es auch nicht wahrscheinlich: in Fällen möglicher Pflichtverletzung, wozu auch der hier befragte Fall gehört, darf ich noch nicht handeln aus dem Grunde, weil es nicht wahrscheinlich ist, daß meine Handlung die Pflicht verletzen werde. In Ansehung des dritten: Sobald angenommen ist, daß das menschliche Anschauungsvermögen zu irgend einer Zeit abwesende oder wohl gar noch nicht einmahl existirende Objecte unmittel-

bar anschaute, ist alle Behauptung, daß solches nach der Zeit nicht mehr geschehe, grundlos; weil der einzig mögliche Grund dafür „daß nach der Zeit, so viel man wisse, keine Anschauung der Art mehr vorgekommen sey" kein Grund ist — wie das oben bereits gezeigt worden. Die Annahme, daß das menschliche Anschauungsvermögen vor Jahrtausenden eine solche Wirkung hervorgebracht habe, hat also gerade dasselbe Verhältniß zu unserer Pflichterfüllung, als wenn man annähme, daß es heute so gewirkt hätte. Mit dem zweyten der oben angeführten Beyspiele verhält es sich aber nicht auf dieselbe Weise. Wenn ich annehme, daß vor mehrern Jahrhunderten viele und verschiedenartige Krankheiten durch Wirkung unbekannter Naturkräfte auf unbegreifliche Weise plötzlich und vollkommen geheilt worden; wenn aber nach der Zeit, so viel bekannt ist, dergleichen Heilungen gar nicht mehr Statt gefunden haben: so kann ich in einer bedenklichen Krankheit, die schleunige Hülfe erfordert, die Mittel eines Arztes, die mir übrigens die Vernunft zu gebrauchen gebiethet, nicht ausschlagen in der Hoffnung, die Natur werde vollkommner und sicherer helfen. Daß sie schon so lange nicht mehr geholfen hat, benimmt allen Grund zu dieser Hoffnung. Meine Pflicht, und die Möglichkeit sie zu erfüllen, besteht daher ungeachtet jener Annahme — ein Beweis, daß ich nicht mehr moralisch genöthigt sey, die Annahme einer natürlichen Ursache von jenen frühern Heilungen zu verwerfen, und eine übernatürliche Ursache derselben anzunehmen. Aber genöthigt bin ich auch hier noch zur Annahme einer übernatürlichen Ursache, und zwar durch die Reflexion, daß sie für die Zeitgenossen jener Begebenheiten Pflicht gewesen; daß sie folglich nicht un-

wahr ſeyn könne, außer wenn das höchſte praktiſche Vermögen im Menſchen da, wo es mit abſoluter Nothwendigkeit zum Fürwahrannehmen leitet, wider die objective Wahrheit führen kann. Dieſe Bedingung zeigt ſich aber in ihren fernern Folgen vernunftwidrig; wie das am Ende des §phen 79 ausführlich vorgelegt worden zur Beantwortung der Frage: ob auch der Philoſophe verpflichtet ſey eine übernatürliche Offenbarung, welche den allda angegebenen Bedingungen entſpricht, als wahr anzunehmen — was hier wieder nachgeleſen werden kann.

§. 82.

Jetzt iſt erwieſen, daß auch ein von der Entſtehung einer übernatürlichen Offenbarung entfernteres Subject wohl gewiß werden könne von dem übernatürlichen Urſprunge derſelben; und es iſt aus allem Bisherigen offenbar, daß dieſe Gewißheit jedem, worin die Vernunft lebt, er ſey Philoſophe oder Nichtphiloſophe, ſofern ſie von der innern Natur der Sache abhängt, möglich und unausweichbar ſey. Ich ſage: ſofern ſie von der innern Natur der Sache abhängt; denn die äußere Beſchaffenheit der Sache kann nicht hier ſondern in der poſitiven Einleitung erſt in Unterſuchung kommen: weil ſie ſelbſt ſich erſt da ergibt, wo ein beſonderes Offenbarungs-Factum vorgegeben wird. — Von dem einmahl angenommenen übernatürlichen Urſprunge einer Offenbarung iſt dann, wie ich auch zu Anfange des vorig. §. ſchon ſagte, zur Annahme ihres göttlichen Urſprunges und vermittelſt deſſen zum Glauben an die innere Wahrheit ihrer Lehren

von dem entferntern Subjecte in derselben Weise und mit derselben Nothwendigkeit fortzugehen, wie §§. 79 u. 80 in Ansehung des nächsten Subjectes gezeigt worden. Doch ist noch zu bemerken, daß zur Sicherung der moralischen Nothwendigkeit dieses Fortschrittes jetzt, nachdem ein Beweis aus Wundern dazwischen gekommen, nicht bloß die in §. 79 zu dem Ende geforderte Beschaffenheit der geoffenbarten Lehre, sondern auch noch die Beschaffenheit der zu ihrer Bestätigung gewirkten Wunder zu berücksichtigen sey. Weil aber die Lehre Hauptsache, und die Wunder als Beweismittel für die Lehre betrachtet — wie sie hier einzig betrachtet werden müssen — Nebensache sind: so kann die Nothwendigkeit jenes Fortschrittes immer nur noch in der Beschaffenheit der Lehre allein positiv begründet seyn; und die zum Beweise gewirkten Wunder kommen dabey bloß negativ in Betracht — es ist genug, daß sie ihrem, und so der Lehre göttlichen Ursprung in keiner Rücksicht widersprechen. Ich sage: in keiner Rücksicht; d. h. weder in Rücksicht ihres nächsten Zweckes, noch in Rücksicht ihres Gegenstandes, noch in Rücksicht der Art und Weise ihrer Bewirkung.

Anmerk. Es erhellet hier nun auch die Seichtheit der Einwendung, welche man in neuern Zeiten gegen den Beweis einer Offenbarung aus Wundern gemacht, und als ganz unübersteiglich geglaubt hat; ich meine der: „Wer eine Offenbarung aus Wundern beweiset, muß alle Rücksicht auf ihren Inhalt ausschließen; mag der Inhalt auch der allervernunftwidrigste, ja offenbar unmoralisch seyn, er muß doch als wahr angenommen werden, weil er durch Wunder bestätigt ist." — Was sollen denn die Wunder

beweiſen, und was können ſie nach allem Obigen einzig beweiſen? Nichts, als daß die Offenbarung übernatürlichen Urſprunges ſey; — und das beweiſen ſie freylich, ohne daß dabey eine Rückſicht auf ihren Inhalt zu nehmen wäre. Aber daß ſie nicht von einem böſen übernatürlichen Weſen ſondern von einem guten und zwar von Gott ſelbſt entſprungen ſey, und alſo auch in ihren unbegreiflichen Lehren noch wahr ſey, was die Wunder nicht beweiſen, das nehmen wir mit moraliſcher Nothwendigkeit um ihres Inhaltes willen an, und bedürfen dazu der vielfältigen Rückſicht auf ihren Inhalt, welche §. 79 vorgekommen iſt.

§. 83.

Zur vollſtändigen Beantwortung der Frage dieſ. Abſ. muß ich nun noch nachweiſen, wie in dem bisher deducirten Wege auch diejenigen Vorſtellungen auf übernatürliche Weiſe als innerlich wahr erwieſen werden können, worüber der Menſch, welcher ſie hat, weiß, daß er ſelbſt ſie erzeugte, die er aber nicht ſelbſt als wahr zu erweiſen im Stande iſt (Sieh' die Frage dieſ. Abſ.). Offenbar kann das erſte Subject dieſer Vorſtellungen, wenn ſie nicht über die Vernunft ſind, durch übernatürliche Erhöhung ſeiner natürlichen Erkenntnißkraft wohl unmittelbar zur Einſicht ihrer innern Wahrheit erhoben werden, wie nach §. 78 zur Erkenntniß des übernatürlichen Urſprunges ihm übernatürlich mitgetheilter Vorſtellungen: wenn ſie aber über die Vernunft ſind, ſo kann der Menſch nicht beſtimmen, ob dieſer Weg möglich ſey; weil er nicht wiſſen kann, ob nicht vielleicht eine mit der

menschlichen Natur unverträgliche Umwandelung der Erkenntnißkraft dazu erforderlich seyn würde. Aber durch Wunder kann ihre innere Wahrheit — ihr Inhalt mag über die Vernunft seyn oder nicht, wenn er übrigens nur die erforderliche Beschaffenheit hat — dem ersten und auch jedem entferntern Subjecte verbürgt werden, gerade in derselben Weise, wie dadurch nach §§. 78. 79. 80. 81 erst der übernatürliche und dann mit Rücksicht auf die Beschaffenheit der Lehre der göttliche Ursprung und vermittelst dessen die innere Wahrheit übernatürlich mitgetheilter Vorstellungen außer Zweifel gesetzt werden kann. Es darf nähmlich ihr Inhalt nur die §. 79 an einer vorgeblich von Gott geoffenbarten Lehre geforderte Beschaffenheit haben: so werden die zu ihrer Beglaubigung gewirkten Wunder — versteht sich: wenn diese selbst den im vorig. §. angegebenen negativen Bedingungen entsprechen — als göttliche Wunder, und sonach die Vorstellungen selbst um der Wahrhaftigkeit Gottes willen (§. 80) als innerlich wahr angenommen werden müssen. Auch diese besondere Art von übernatürlicher göttlichen Offenbarung, die ich §. 74 umständlich bezeichnete, ist also wohl möglich; und kann demnach sowohl vor sich allein, als auch in Verbindung mit jener andern Art wohl Statt gefunden haben. Wer dieses bey manchen Offenbarungsgeschichten des A. T. berücksichtigt, wird mehrere sehr wichtige und schwierige Fragen, woran er sonst vielleicht stille stand, genugthuend beantworten können.

Zweyter Abschnitt:

Unter welchen allgemeinen Bedingungen muß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen als wirklich erachtet werden?

§. 84.

Diese Frage nach den Bedingungen der Wirklichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung wird durch den Zusatz „allgemeine (Bedingungen)" dahin bestimmet: daß Bedingungen ihrer Wirklichkeit angegeben werden sollen, die auf jede solche Offenbarung anwendbar seyen. Gerade nach diesen und nach keinen andern Bedingungen muß auch an dieser Stelle gefragt werden, weil nach dem Zwecke der gegenwärtigen Untersuchung hier dasjenige gelehrt werden muß, wornach in der Folge über Wirklich- oder Nichtwirklichkeit jeder besondern vorgeblichen göttlichen Offenbarung entschieden werden kann. Ueber dies kommt auch eben durch diese Allgemeinheit des Gegenstandes die gegenwärtige Frage in Uebereinstimmung mit der bisher beantworteten eben so allgemeinen Frage nach der Möglichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung; und vollendet so, in Verbindung mit jener, die durch diese philosophische Einleitung gesuchte sichere Grundlage und die davon unzertrennliche Anweisung für die Prüfung einer jeden besondern vorgeblich von Gott ertheilten übernatürlichen Offenbarung. Ehe ich aber an die Beantwortung dieser Frage gehe, muß ich zur Bestimmung ihres Sinnes noch bemerken: daß sie

fordere, die allgemeinen Bedingungen anzugeben, unter welchen irgend Etwas, das als übernatürliche göttliche Offenbarung vorgegeben wird (irgend ein vorgegebenes Offenbarungs-Factum) als solche wirklich angenommen werden müsse; daß sie aber keines Weges Bedingungen anzugeben fordere, unter welchen eine übernatürliche göttliche Offenbarung an die Menschen als wirklich daseyend angenommen werden müsse, wenn auch niemanden eine vorgegeben wird. Wenn es möglich wäre, Bedingungen von dieser zweyten Art anzugeben, so würde dadurch der Beweis a priori für die Existenz einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung auf Erden geliefert seyn, welchen so viele Theologen zu führen bemühet sind; und wir dürften die vorhandene Offenbarung nur aufsuchen. Ich werde am Ende aber zeigen, daß der Mensch solche Bedingungen nicht angeben könne, und folglich auch die Existenz einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung, abgesehen von allem Vorgeben derselben, a priori nicht beweisen könne.

§. 85.

Der vorige erste Abschnitt dieser Unters. hat gezeigt, daß die Wirklichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung nicht im Wege der theoretischen Vernunft mit Nothwendigkeit erkannt, wohl aber im Wege der praktischen Vernunft mit Nothwendigkeit angenommen werden könne; daß also der Glaube an ihre Wirklichkeit, worüber hier die Frage ist, nicht in einer theoretischen Erkenntniß, wohl aber in der Pflicht einen nöthigenden Grund und eine feste Haltung bekommen könne. Es folgt

hieraus, daß die einzige, Alles umfassende Bedingung der Wirklichkeit, oder vielmehr des Glaubens an die Wirklichkeit einer vorgeblich von Gott übernatürlich gegebenen Offenbarung bestehen müsse in einer vollständigen Nachweisung der Pflicht, oder w. d. i. der moralischen Nothwendigkeit, diese Offenbarung als eine von Gott übernatürlich entsprungene anzunehmen. Die vollständige Nachweisung dieser Pflicht ist demnach die einzige Bedingung dieses Glaubens für das nächste und auch für ein entfernteres Subject der Offenbarung, oder was einerley ist: im Falle einer unmittelbaren, und auch im Falle einer mittelbaren Offenbarung. Dieses ist eine Antwort auf unsere Frage, aber noch nicht diejenige, welche unserm Zwecke genüget. Unser Zweck erfordert Bedingungen, nach welchen wir über jedes besondere Offenbarungs-Factum, was vorgegeben wird, bestimmen können, ob es als ein wirklich von Gott entsprungenes geglaubt werden müsse; also Bedingungen, unter welchen jene Pflicht erweislicher Maßen da ist, ohne welche sie aber nicht erwiesen werden kann. Es fragt sich also noch, welche diese, jene allgemeinste Bedingung bedingenden Bedingungen seyen: welche es seyen für das nächste und welche für ein entfernteres Subject der Offenbarung. Auch diese näheren Bedingungen sind in dem vorigen ersten Abschn. enthalten, worin der Beweis dieser Pflicht, wie er für das nächste, und auch, wie er für ein entfernteres Subject einzig möglich ist, vom Anfange bis zum Ende nachgewiesen worden: wir haben sie also daraus nur aufzufassen, und zwar auf jeder Stufe dasjenige, was zur Strenge des Beweises

auf derselben nothwendig gefunden wurde. Nach dem allda deducirten Beweise muß erst eine Pflicht erwiesen werden, den übernatürlichen, und dann eine, den göttlichen Ursprung einer vorgeblichen Offenbarung anzunehmen: weil aber die Gewißheit von dem übernatürlichen Ursprunge für unsern Zweck ganz unnütz ist, wenn wir nicht auch von dem göttlichen Ursprunge vollkommen gewiß werden können; so sollten wir in einem vorkommenden Falle immer erst dahin sehen, ob sich auch eine Pflicht erweisen lasse, den göttlichen Ursprung anzunehmen, falls der übernatürliche angenommen werden müßte. Ich werde deswegen hier erst aus §. 79 die Bedingungen anführen, woran die Pflicht den göttlichen Ursprung einer vorgeblichen Offenbarung anzunehmen gebunden ist, und dann aus §. 78 u. §. 81. Nr. 2 u. §. 82 diejenigen folgen lassen, welche die Pflicht ihren übernatürlichen Ursprung anzunehmen bedingen: damit auf solche Weise alle Bedingungen, so viel möglich, in der Ordnung vorgelegt werden, in welcher sie bey einer umsichtigen Prüfung nach einander in Betracht kommen. In Ansehung eines entfernten Subjectes beruhet aber Alles, die Erkenntniß der geoffenbarten Lehre und der Beweise für ihren übernatürlichen Ursprung, auf der Geschichte des Offenbarungs-Factums: es muß daher vor allen andern Bedingungen der Wirklichkeit einer mittelbaren Offenbarung noch die Bedingung vorhergehen, unter welcher es einzig Pflicht seyn kann der vorliegenden Geschichte eben dieser Offenbarung zu glauben. — Jetzt glaube ich die Folge und Ordnung hinlänglich bezeichnet und aufgeklärt zu haben, in welcher die anzugebenden

Bedingungen vorgelegt werden müssen, damit ihre Uebersicht und Anwendung möglichst erleichtert werde; — nur muß ich noch bemerken, daß ich alle zunächst auf mittelbare Offenbarung beziehen werde, und da, wo die unmittelbare eine Ausnahme macht, dieses in besondern Anmerkungen nachweisen werde.

Die allgemeinste und einzige Bedingung:

„Wenn sich vollständig nachweisen läßt, daß es Pflicht „sey, die vorgebliche übernatürliche Offenbarung „Gottes als eine übernatürlich von Gott entsprun„gene anzunehmen".

Die näheren allgemeinen Bedingungen, oder die Bedingungen jener Bedingung:

1. „Wenn auf die vorliegende Geschichte — mündliche „oder geschriebene — des befragten Offenbarungs„Factums das am Ende des §. 41 angegebene allge„meine Kriterium des pflichtmäßigen Fürwahrannehmens (hier: des gebothenen Geschichtglaubens) „passet." — Der Grund dieser Bedingung erhellet aus §. 81. Nr. 1, wo nachgewiesen, daß unter dieser Bedingung, aber nicht ohne dieselbe, aus der in der Geschichte erzählten Lehre die Pflicht erweislich sey, dieser Geschichte zu glauben — versteht sich, wenn die darin erzählte Lehre und deren Beweise die §. 81. Nr. 1 bezeichnete Beschaffenheit haben, und diese

Beschaffenheit wird durch die hier folgenden Bedingungen gefordert.

Daß diese Bedingung bey der unmittelbaren Offenbarung ausfällt, ist von selbst klar.

2. „Wenn die vorgebliche Offenbarung Religions- oder „Sittenlehre ist." — Ohne diesen Charakter der geoffenbarten Lehre kann nicht aus ihrem Inhalte — und dann auf keine Weise — auf die Moralität ihres Urhebers geschlossen werden, und so fehlt dann die erste Grundlage für den Beweis ihres göttlichen Ursprunges; wie §. 79 ausführlich vorgekommen. Man bemerke, daß hierdurch zur Gewißheit erhoben wird, was man zwar durchgängig glaubt, was aber doch auch von vielen bezweifelt ist: daß nur Religions- und Sittenlehre ein möglicher Gegenstand der übernatürlichen göttlichen Offenbarung sey; nicht, weil Gott nichts Anderes mittheilen kann, sondern weil der Mensch nichts Anderes als von ihm mitgetheilt beweisen kann.

3. „Wenn die vorgebliche Offenbarung in alle ihren „Lehren mit der moralischen Vernunft vollkommen „übereinstimmet, so daß sie zur Erfüllung der Ver„nunftforderungen dem Willen mitwirket und nach„hilft." — Diese Bedingung ist ein wesentliches Erforderniß den Urheber der Offenbarung als ein moralisch gutes Wesen, und sonach ihn endlich als Gott selbst zu beweisen (Sieh' §. 79.). Man unterscheide aber ja diese Bedingung von der folgenden negativen, welche ich, um ihre Verschiedenheit

bemerkbarer zu machen und so die Verwechselung zu verhüten, hier gleich hinzu füge.

4. „Wenn die vorgebliche Offenbarung mit den Lehren der „theoretischen und praktischen Vernunft in keinem erweis„lichen Widerspruch steht". — Diese Bedingung verbiethet einen Widerspruch der Offenbarung mit der theoretischen und praktischen Vernunft im Objectiven; und jene fordert eine Uebereinstimmung derselben mit der praktischen (moralischen) Vernunft im Subjectiven — dieses ist die große Verschiedenheit beyder. Der Grund der Erforderlichkeit dieser 4ten Bedingung ist offenbar: Gott, der die höchste Vernunft ist, kann sich in seinen natürlichen und übernatürlichen Offenbarungen nicht widersprechen; und kann nicht das Unmögliche fordern, daß die Führerinn, welche er dem Menschen zuerst gab, die Vernunft, durch irgend eine Annahme sich selbst aufhebe. — Aus demselben Grunde kann Gott nicht durch eine spätere übernatürliche Offenbarung einer frühern widersprechen, oder, wenn eine und dieselbe mehrere Lehren enthält, durch die eine Lehre der andern. — Mehr, als daß die vorgebliche Offenbarung erweislicher Maßen keinen der genannten Widersprüche enthalte, wird aber in objectiver Hinsicht nicht erfordert: wer glaubete auch hier noch eine Uebereinstimmung begreifen zu müssen, könnte sich nur auf den falschen, in §. 79 hinlänglich widerlegten Satz gründen: daß die übernatürliche Offenbarung nicht über die Vernunft, und — wovon das Gegentheil von selbst einleuchtet — die eine übernatürliche Belehrung nicht über die andere hinaus gehen könne.

5. „Wenn die vorgebliche Offenbarung ausdrücklich oder „einschließlich ausgegeben wird für eine Lehre Gottes." — Hierdurch muß der in §. 79 nothwendig gefundene theoretische Beweis „daß das offenbarende übernatürliche Wesen moralisch gut und Gott ergeben sey, und also nicht lüge" die möglich größte Strenge bekommen, welcher er fähig ist; und welche er haben muß, damit eine Pflicht erweislich sey, die Offenbarung als eine von Gott entsprungene anzunehmen (Sieh' §. 79.). Auch wird hierdurch erst vollkommen möglich, in Voraussetzung der oben angegebenen 1sten Bedingung zu beweisen, daß es Pflicht sey, der Geschichte dieser Offenbarung zu glauben (Sieh' §. 81. Nr. 1.).

6. „Wenn die vorgebliche Offenbarung natürliche Pflichten „lehrt, ausschließlich oder nebst andern." — Hierdurch wird von Seiten des Inhaltes der geoffenbarten Lehre die Möglichkeit vollendet, daß es Pflicht seyn könne, die Offenbarung als Lebensregel, und zu dem Ende sie als göttlich anzunehmen. Denn das unmittelbare Geboth der Vernunft geht überall nur auf die Erfüllung natürlicher Pflichten; die Fälle, worin diese verbinden, sollen erkannt, und zu dem Ende sollen theoretisch bezweifelbare Erkenntnisse als wahr angenommen werden: aber außer den natürlichen Pflichten noch andere Pflichten zu suchen und anzunehmen kann die Vernunft nicht gebiethen (Sieh' hier zur Vermeidung des Mißverständnisses den §. 79.).

7. „Wenn Menschen zur gewissen und ungezweifelten Er„kenntniß ihrer natürlichen Pflichten der fremden Be„lehrung bedürfen — doch dieses ist bey der ohne allen

„Vergleich größern Mehrzahl der Menschen immer der „Fall —; und wenn diesem Bedürfnisse durch die vor„gebliche Offenbarung ganz oder zum Theile abgeholfen „wird". — Sobald diese Bedingung den vorigen hinzu kommt, spricht die Vernunft die Pflicht wirklich aus, die in Frage stehende Offenbarung als eine von Gott gegebene Belehrung wirklich anzunehmen, jedoch nur für die Lehrbedürftigen; wer sich aber auch nicht für lehrbedürftig hält, muß sie nun doch als von Gott gegebene Lehre annehmen, wenn auch nicht durch ein Geboth der moralischen Vernunft, doch durch eine Reflexion der theoretischen Vernunft dazu genöthigt. (Sieh' §. 79.).

Wo diese Bedingungen Statt finden, ist die Annahme des göttlichen Ursprunges einer vorgeblichen Offenbarung moralisch nothwendig, sobald ihr übernatürlicher Ursprung angenommen ist; wie das theils an den nachgewiesenen Stellen des vorig. ersten Absch. und theils auch durch das hier Gesagte erwiesen wird. Daher jetzt die Bedingung, unter welcher der übernatürliche Ursprung einer vorgeblichen Offenbarung mit moralischer Nothwendigkeit angenommen werden muß:

8. „Wenn der übernatürliche Ursprung der vorgeblichen „Offenbarung durch öffentlich oder doch in Gegenwart „mehrerer verrichtete Wunder, und zwar durch solche, „worauf das §. 81. Nr. 2 angegebene Kriterium des „wahren Wunders passet, bestätigt worden." — [Diese Oeffentlichkeit der Wunder ist erforderlich, damit eine Pflicht erweislich sey, der Geschichte zu glauben, wo sie uns die außerordentlichen Thatsachen berichtet, die

wir nach unserm Kriterium als wahre Wunder anzunehmen genöthigt sind — Sieh' §. 81. Nr. 1 und die oben bey der ersten Bedingung schon vorgekommene Beziehung darauf.]. Zwar werden alle dergleichen bestätigende Wunder, weil nach der obig. 5ten Bedingung die Lehre für göttliche Lehre ausgegeben werden muß, durch die Natur der Sache, wenn keine besonders beygefügte Erklärung daran ändert, schon unmittelbar zu Beweisen des göttlichen Ursprunges der Lehre bestimmet: nichts desto weniger beweisen sie doch nur den übernatürlichen Ursprung derselben, weil in ihnen selbst nicht eine göttliche sondern nur eine übernatürliche Kraft als Ursache angenommen werden muß. Weil aber wenigstens eine übernatürliche Kraft in ihnen wirket, so ist die Lehre, welche durch Wunder bestätigt wird, dadurch als Lehre eines übernatürlichen Wesens erwiesen, und folglich ihr übernatürlicher Ursprung keinem Zweifel mehr unterworfen. Daß nun das offenbarende übernatürliche Wesen moralisch gut sey, und im Dienste Gottes arbeite, oder selbst Gott, und sonach seine Lehre von Gott entsprungene Lehre sey, was es von sich und seiner Lehre behauptet; das muß und kann unter den obigen Bedingungen um der Lehre selbst willen mit moralischer Nothwendigkeit angenommen werden. Damit diese moralische Nothwendigkeit aber nicht durch die Wunder selbst aufgehoben werde, so sind von Seiten der Wunder noch folgende negative Bedingungen erforderlich:

9. „Die zur Bestätigung der Lehre gewirkten Wunder dürfen in keiner Rücksicht — also weder

a. „in Rücksicht ihres nächsten Zweckes, noch

b. — — ihres Gegenstandes, noch

c. — — der Art und Weise, wie sie verrichtet und zur Bestätigung der Lehre angewandt „werden —

„erweislicher Maßen Gottes unwürdig seyn." —. Denn Gott kann nie seiner unwürdig handeln, weder wo er selbst noch wo er durch einen Stellvertreter handelt: wo dies also der Fall wäre, da könnte nicht mehr Gott oder einer aus Auftrag Gottes handelnd und lehrend angenommen werden. Es wäre demnach alle Nothwendigkeit aufgehoben, die vorgebliche Offenbarung für eine von Gott entsprungene anzunehmen. —. Wenn man diese Bedingungen gewöhnlich positiv angibt, nähmlich so: „die Wunder müssen in Rücksicht... Gottes würdig seyn": so ist das für den Zweck, den göttlichen Ursprung einer vorgeblichen Offenbarung zu beweisen, zwar von gleicher Bedeutung, als wenn sie negativ lauten; aber an sich betrachtet ist der positive Ausdruck unrichtig: einmahl, weil die Beschaffenheit der Wunder ihrer Natur nach auf die Annahme der Lehre, die sie beweisen, nur einen negativen Einfluß haben kann (Sieh' §. 82); und dann auch, weil das Daseyn der Bedingungen dadurch unkennbar wird, denn der Mensch kann nicht bestimmen, was Gottes würdig sey, sondern nur, daß etwas nicht als Gottes unwürdig erwiesen werden könne. Um zu bestimmen, daß etwas Gottes würdig sey, müßte eine positive Ueber-

einstimmung desselben mit den göttlichen Eigenschaften erkannt werden: dieses ist aber unmöglich; weil wir die göttlichen Eigenschaften nur durch die analogen Begriffe von unsern gleich benannten menschlichen Eigenschaften denken, und daher höchstens nur mit diesen eine positive Uebereinstimmung erkennen können: man würde aber doch offenbar unrichtig folgern, wenn man aus der Uebereinstimmung mit dem Analogon der göttlichen Eigenschaften auf eine Uebereinstimmung mit den göttlichen Eigenschaften schließen wollte, wenn man, weil etwas für das Analogon Gottes vollkommen würdig ist, es auch für Gott würdig hielte. Um aber nicht beweisen zu können, daß etwas Gottes unwürdig sey, wird bloß erfordert, daß man nicht zeigen könne, daß es dem Analogon der göttlichen Eigenschaften, unsern gleich benannten, auch noch so sehr gesteigerten, menschlichen Eigenschaften widerstreite. Wäre aber etwas mit diesen schon in Widerstreit, d. i. wäre es für diese schon unwürdig, so müßte es um so mehr für die göttlichen Eigenschaften unwürdig gehalten werden; weil wir in der Abhandlung über Gottes Eigenschaften überall fanden, daß die andere Qualität derselben eine vollkommnere sey. (Sieh' §. 73. Nr. 3.).

Bey der mittelbaren Offenbarung sind a priori nur äußere Wunder als vernünftiger Weise zulässige Beweismittel denkbar (§. 81); bey der unmittelbaren kann aber auch eine übernatürliche Erhöhung der natürlichen menschlichen Erkenntnißkraft des (ersten) Subjectes der Offenbarung die Stelle der äußern Wunder vertreten, und diese entbehrlich machen.

Zu alle diesem kommt nun noch die letzte negative Bedingung für die mittelbare Offenbarung hinzu:

10. „Daß der Mensch, welcher als erster Verkündiger der „vorgeblichen Offenbarung an die übrigen Menschen ge„sandt seyn will, und durch Wunder seine Sendung „und seine Lehre zu beweisen vorgibt — das erste Sub„ject der Offenbarung —, sich bey dieser Verkündigung „der Lehre eben so wenig auf eine Gottes unwürdige „Weise betragen oder sich Gottes unwürdiger Mittel be„dienen dürfe, als wie er nach der 9ten Bedingung in „dem Wunderwirken Gottes unwürdig erscheinen durfte." — Der Grund ist, wie bey der 9ten Bedingung. Daß aber dieser Gesandte Gottes nach seiner heiligen Lehre auch selbst heilig leben müsse, was man gewöhnlich hinzu setzt, scheint mir nicht erweislich zu seyn; weil er in seinem privaten Lebenswandel nicht Gott sondern sich selbst vertritt. Freylich würde uns im entgegengesetzten Falle die Wahl Gottes wohl durchgängig unbegreiflich seyn, zumahl da dieser Umstand bey manchem, wenngleich ohne hinlänglichen Grund, die Annahme der Offenbarung verhindern würde; aber wir begreifen auch nicht alle Wege Gottes. Doch wollen wir uns freuen, daß unsere Offenbarungen dieser Vorwurf nicht trifft, wenn er anders ein Vorwurf seyn kann; und daß er bey denjenigen vorgeblichen Offenbarungen auf Erden, welchen er gemacht werden kann, gegen die andern Gründe, sie zu verwerfen nur unbedeutend ist.

Jetzt ist auch alles in Betracht gezogen, was nur in irgend einem Sinne zu dem Offenbarungs-Factum gehören

kann, und in Ansehung eines jeden Stückes sind die erforderlichen negativen Bedingungen angegeben; es kann daher außer den genannten auch keine andere negative Bedingung mehr erforderlich seyn.

Anmerkung. Wer glaubt, nach falle diesen Bedingungen wäre es Gott nicht möglich gewesen, durch übernatürliche Offenbarung das Menschengeschlecht aus dem Stande der Rohheit und Unwissenheit erst hervorzubilden, weil schon eine sehr bedeutende Bildung, besonders des moralischen Gefühls und der Kraft des Willens zum Guten, erfordert werde, um eine Offenbarung als eine göttliche erweisen zu können; also, daß die übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen durch diese Bedingungen da für unmöglich erklärt werde, wo sie am nothwendigsten ist: — der wolle bedenken, daß hier alle die Bedingungen angegeben werden mußten, welchen eine übernatürliche Offenbarung entsprechen muß, wenn sie für alle Menschen zu allen Zeiten, auch da, wo sie auf dem höchsten Standpunkte der Cultur stehen, bestimmt ist; daß damit aber gar nicht gesagt sey, daß auch jene Menschen, welchen eine bestimmte Offenbarung zuerst gegeben wurde, und welche vielleicht noch auf mehrern Seiten in der Bildung zurück waren, schon eine jede dieser Bedingungen bey der Annahme des göttlichen Ursprunges derselben berücksichtigen mußten. Ein jeder überzeugt sich in seiner Weise, und benutzet von den ihm dargebothenen Gründen für die Ueberzeugung das, was seiner Fähigkeit entspricht; das Uebrige bleibt unbenutzt liegen, bis einer kommt, der auch dessen bedarf. Wenn man hieraus folgern will, daß also doch solche noch ungebildetere Menschen wohl leicht durch vermeinte übernatürliche göttliche Offenbarungen

irregeleitet werden konnten: so ist das unleugbar; wenn es anders nicht Gott gefiel, sie vor scheinbaren aber nicht wirklichen Offenbarungen Gottes durch seine außerordentliche Fürsorge zu bewahren, wo sie selber sich nicht davor bewahren konnten. Es würde aber vermessen seyn, wenn jemand auf diese schützende Fürsorge Gottes rechnen wollte, wo er nicht selber alles das, um sicher zu gehen, anwendet, was in seiner Macht steht. — Bey Offenbarungen, welche nicht für alle Menschen und für alle Zeiten bestimmet waren, würde es auch nicht widersprechend gefunden werden können, wenn Gott sie nur mit solchen Beweisgründen ihres göttlichen Ursprunges versehen hätte, als für die Menschen, wofür sie gegeben wurden, erforderlich und nützlich waren.

§. 86.

Zum Schlusse muß ich nun noch zeigen, daß es keinen andern Weg gebe, von der Wirklichkeit einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung an die Menschen gewiß zu werden, als den jetzt gewiesenen, welcher durch die Prüfung eines anscheinenden, oder wo die Offenbarung eine mittelbare ist: eines vorgegebenen Offenbarungs-Factums zu dieser Ueberzeugung hinführt; und worin sich eben deswegen nie das Resultat ergibt: daß überhaupt eine übernatürliche göttliche Offenbarung auf Erden existire, oder nicht; sondern allzeit: daß diese oder jene, welche dafür ausgegeben wird, es sey, oder nicht sey. Der einzig denkbare andere Weg ist: wenn wir aus unserer Erkenntniß des Menschen und seiner Bestimmung einerseits und aus unserer Erkenntniß Gottes andererseits, a priori, beweisen, daß eine übernatürliche Offenbarung Gottes an die Menschen existiren müsse; und dann untersu-

chen, welche unter den angeblichen sich am meisten dazu eigne, oder ob alle dafür angenommen werden müssen. Daß diese am Ende hinzu kommende Untersuchung doch wieder in meinem, bisher bezeichneten Wege angestellt und durch alle von mir angegebenen Bedingungen hindurch geführt werden müsse, ist von selbst klar; daß also auch durch den vorhergeschickten Beweis a priori für das nothwendige Daseyn einer übernatürlichen göttlichen Offenbarung auf Erden dem Ziele noch um keinen Schritt näher gerückt, sondern der Weg dahin bloß verlängert werde, ist eine sehr offenbare Folge daraus. Nichts desto weniger wird dieser Beweis a priori doch von vielen Theologen sehr sorgfältig vorher geführt; ich weiß nicht warum, wenn nicht vielleicht bloß eines vermeinten wissenschaftlichen Interesse wegen. Es sey mir daher vergönnet ihn von dieser Seite zu prüfen, wiewohl das zum Zwecke dieser Einleitung nichts mehr beyträgt. —

Die Theologen, welche diesen Beweis führen, geben ihn, wenngleich nicht selten sehr weitläuftig ausgeführt, dem Inhalte nach auf folgende Weise: „Wenn die Menschen einer übernatürlichen „göttlichen Offenbarung zur Erreichung des ihnen von Gott „vorgesetzten Endzweckes bedürfen, so hat Gott sie ihnen auch „gegeben. Die Menschen bedürfen aber einer übernatürlichen „göttlichen Offenbarung, wenn sie den ihnen von Gott vorge„setzten Endzweck, welchen sie mit ihrer Vernunft erkennen, „wirklich erreichen sollen; wenn sie nähmlich Gott so verehren „und alle Pflichten gegen sich und ihre Mitmenschen so erfül„len sollen, daß ihnen dafür die Glückseligkeit, wozu sie Gott „unter der Bedingung nach diesem Erdenleben aufnehmen will, „als ein Lohn ihres Verdienstes gegeben werden kann. Also..."

Den Obersatz dieses Syllogismus beweisen sie aus

der Güte und Einsicht und aus der daraus entspringenden Fürsorge Gottes für die Erreichung des aus Güte den Menschen vorgesetzten Endzweckes. Folgt aber hieraus das wirkliche Daseyn eines solchen Hülfsmittels für die Menschen? Es würde dann daraus folgen, wenn die Menschen ein ursprüngliches und absolutes Bedürfniß desselben hätten; d. h. wenn sie als Menschen, und zwar als solche Menschen, die ursprünglich aus der Hand Gottes hervorgingen, den ihnen vorgesetzten Endzweck ohne Dazwischenkunft einer übernatürlichen Offenbarung unmöglich erreichen könnten. Denn wir kennen Gott wenigstens als ein so vernünftiges Wesen, daß wir nicht annehmen können, er habe einen Zweck gewollt, und habe es doch an den nothwendigen Mitteln zur Erreichung desselben fehlen lassen. Aber ist denn die Erreichung des Zweckes den Menschen, wie sie ursprünglich gemacht sind, ohne übernatürliche Offenbarung in der That unmöglich? Dieses müßte im Untersatze bewiesen werden.

Im Untersatze sagen sie aber zum Beweise dieses Bedürfnisses hauptsächlich nur dieses, und ich wüßte auch nicht, was sie noch Bedeutendes hinzu fügen könnten: „Nach „unserer eignen Erfahrung und nach dem Zeugnisse der be„währtesten Philosophen des Alterthumes ist unsere natürliche „Erkenntnißkraft so schwach, daß sie Gottes Eigenschaften, „und unsere Pflichten gegen uns und Andere nur mangelhaft „erkennet: unsere natürliche Gottesverehrung und unsere Pflicht„erfüllung können daher auch nicht anders als mangelhaft seyn. „Ueber dies ist sogar in uns allen — ein jeder erfährt das an „seinem eignen Herzen — eine vorherrschende Neigung zum „Pflichtwidrigen; welche die Einbildungskraft in ihren Dienst „gefangen nimmt, und vermittelst dieser die an sich noch mög-

„liche Erkenntniß der Pflicht verhindert oder verfälscht, und „die Kraft des Willens zur Vollbringung jedes Guten schwächet. Wir alle bedürfen daher der übernatürlichen Belehrung und Stärkung durch Offenbarung. Bey dem gemeinen „Haufen der Menschen ist dieses alles noch schlimmer, und „daher das Bedürfniß der Offenbarung noch größer. Endlich „sind auch manche für die Erkenntniß der Religion und Moral sehr wichtige, und zur Erfüllung der Vorschriften beyder „sehr wesentlich beytragende Wahrheiten sogar über die Vernunft." — Ist nun hierdurch jenes ursprüngliche und absolute Bedürfniß erwiesen? Zu allererst möchte ich fragen, woher man doch vor aller Erkenntniß einer übernatürlichen Offenbarung und also vor aller aus ihr gewonnenen bessern Belehrung wisse, was man hier, um ihr Daseyn erst zu beweisen, als so ausgemacht anführt: daß es sogar manche Wahrheiten von der größten Wichtigkeit und von dem bedeutendsten Nutzen für uns gebe, die über die Vernunft seyen. Kann doch die Vernunft nicht lehren, daß es noch Wahrheiten von so vorzüglichem Werthe für uns gebe, die sie nicht erkennen könne; sondern höchstens, daß es sehr wichtig und nützlich für uns seyn würde, wenn wir auch dieses oder jenes noch als wahr erkenneten, dessen Wahrheit sie nicht verbürgen kann, was aber auch eben deswegen wohl nicht wahr seyn mag. Und einen Aufschluß über die Unwahrheit so interessanter Ideen wird sie wohl nicht eben nützlich für uns finden, wenigstens nicht für unsere Pflichterfüllung, worüber hier die Rede seyn muß, weil es einen Grund für die Nothwendigkeit einer übernatürlichen Offenbarung abgeben soll. Dieser gewöhnlich so sehr gehobene Grund fällt also unter den Beweisen für die Nothwendigkeit und folglich

für das wirkliche Daseyn einer übernatürlichen Offenbarung ganz aus. Und was den andern, diesem verwandten Grund angeht „daß wir in unserer natürlichen Erkenntniß Gottes und in unserer natürlichen Erkenntniß der Pflichten (eigentlich: der Pflichtfälle) gegen uns und Andere auf Grenzen und Lücken stoßen, wodurch unsere Gottesverehrung und Pflichterfüllung objectiv mangelhaft wird", so ist dieser an sich zwar wahr; aber es ist ganz falsch, daß ein uns unvermeidlicher objectiver Mangel in der Gottesverehrung und Pflichterfüllung je ein Hinderniß werden könne an der Erreichung des uns von Gott vorgesetzten letzten Endzweckes. Besteht ja bey solchem objectiven Mangel noch eine subjective Vollkommenheit; und muß doch der gerechte und heilige Gott unsere Würdigkeit, glückselig zu seyn, messen, und folglich auch die Glückseligkeit austheilen nach dem, was wir subjectiv wollten, und nicht nach dem, was wir objectiv konnten. Als Beweisgrund fällt also auch dieser aus. Auf gleiche Weise verhält es sich mit dem dritten Grunde, mit der Neigung zum Bösen in uns, wodurch die Erkenntniß und Vollbringung des Guten so sehr erschwert wird. Daß sie uns nur erschwert, was wir sollen, es aber nicht absolut unmöglich macht, ist die Widerlegung dieses Grundes. Oder können wir aus irgend einer bekannten Eigenschaft Gottes beweisen, daß er uns die Erfüllung unserer Pflichten bis zu einem gewissen Grade leicht machen müsse? — Gesetzt aber auch, diese Gründe wären nicht alle so nichtig, als sie wirklich sind: was wollte man doch noch aus ihnen beweisen? Könnte nicht die menschliche Natur ursprünglich eine vollkommnere Einrichtung gehabt haben, und durch die eigne Schuld der Menschen, eines oder mehre-

rer, in diese Tiefe herab gesunken seyn? und womit wollte man dann beweisen, daß Gott sie durch übernatürliche Mittel aus dieser Versunkenheit wieder emporheben müßte? (Vergleiche §. 72.). Möchte man also endlich aufhören, einen für den Zweck so unnützen und seinem ganzen Inhalte nach so nichtigen Beweis zu führen!

Ende des ersten Theiles.

Verbesserungen.

S. XVI. Z. 15.	statt:	Meinung;	lis:	Meinung.
S. 3. Z. 5.	—	keine, christliche	—	keine christliche
S. 6. Z. 3.	—	Vorfrage	—	Vorfragen
S. 8. Z. 9. v. u.	—	gleich,	—	gleich
S. 11. Z. 12. v. u.	—	ihrem	—	ihren
S. 25. Z. 14.	—	derselben	—	denselben
S. 31. Z. 7	—	phantatistische	—	phantastische
S. 36. Z. 11.	—	wie das	—	wie daß
S. 50. Z. 9 v. u.	—	solchem	—	solchen
S. 61. Z. 5 v. u.	—	der	—	die
S. 69. Z. 11 v. u.	—	sind §. 9	—	sind, wie §. 9
S. 85. Z. 14 u. 15. v. u.	—	über Wahrheit	—	über die Wahrheit
S. 89. letzte Z.	—	Scheidepunkt	—	Schneidepunkt
S. 93. Z. 10 v. u.	—	erforliche	—	erforderliche
S. 97. letzte Z.	—	vortragen	—	vorgetragen
S. 102. Z. 8 v. u.	—	hatten	—	hätten
S. 110. Z. 5 v. u.	—	jedes	—	jenes
S. 112. Z. 15 v. u.	—	zurückzieht	—	zurückbezieht
S. 115. letzte Z.	—	Indentität	—	Identität
S. 120. Z. 13.	—	bereitete	—	bereite
S. 128. Z. 12 v. u.	—	Einbildungskraft	—	Einbildungskraft;
S. 131. Z. 9.	—	ins uns	—	in uns
S. 137. Z. 7.	—	angeschaueten	—	Angeschaueten
S. 138. Z. 15 v. u.	—	gleich weil	—	gleich viel
S. 140. Z. 2 v. u.	—	Objecte,	—	Objecte
S. 141. letzte Z.	—	würde	—	wurde
S. 145. Z. 11 v. u.	—	Ausbildung	—	Einbildung
S. 151. Z. 7 v. u.	—	hervorbringen	—	hervorbringe
S. 162. Z. 2 v. u.	—	Bedürfnisse zu begreifen	—	Bedürfnisse zu begreifen
S. 166. Z. 6.	—	und dehnt sich	—	und es dehnt sich

S. 177. Z. 14.	statt:	Wirkung	lis:	Wirkung
S. 185. Z. 14 v. u.	—	willkührliche	—	willkührlich
S. 191. Z. 7 v. u.	—	Unendliche,	—	Unendliche.
S. 199. Z. 7.	—	in einen großen Theil	—	einen großen Theil
S. 202. Z. 11 v. u.	—	Entscheidung	—	Entschiedenheit
S. 222. Z. 3.	—	zu Entdeckung	—	zur Entdeckung
S. 227. Z. 15 v. u.	—	im Begriff	—	in Begriff
S. 259. Z. 13.	—	welche	—	welchen
S. 262. Z. 9.	—	zweyte Stufen	—	zweyte Stufe
S. 267. Z. 9.	—	Gottes?	—	Gottes:
S. — Z. 11.	—	Menschen?	—	Menschen:
S. 281. Z. 14 v. u.	—	bewußt werden:*)	—	bewußt werden *):
S. 282. Z. 3.	—	als Träger der Ursache	—	als Träger oder Ursache
S. 285. Z. 14 v. u.	—	und	—	uns
S. 294. Z. 8. v. u.	—	Reflexion.	—	Reflexion
S. 310. Z. 14 v. u.	—	vollkommen	—	vollkommner
S. 311. Z. 10.	—	fehlt.)	—	fehlt.).
S. — Z. 3. v. u.	—	halten.)	—	halten).
S. 314. Z. 1.	—	der	—	oder
S. 319. Z. 6.	—	überall	—	überall,
S. 323. Z. 7.	—	damit wir	—	damit mir
S. 328. Z. 6.	—	nichtsmehr	—	nichts mehr
S. 331. Z. 3 v. u.	—	erschiene	—	erschien
S. 340. Z. 3 v. u.	—	ihn	—	ihm
S. 343. Z. 7	—	Schoose	—	Schooße
S. 351. Z. 7.	—	Für Dichtung heißt es	—	Für Dichtung, heißt es
S. 507. Z. 6.	—	es gilt	—	d. h. es gilt
S. 567. Z. 2 v. u.	—	m	—	im

Im Anhange.

S. 22. letzte Z.	statt:	eignen	lis:	eignen Lehrer.

Mehrere, weniger wichtige Druckfehler, wie z. B. das oft vorkommende ausdrücken statt ausdrucken, wolle der geneigte Leser selbst verbessern.

Studir-Plan der Theologie.

Ein

Anhang

der

Philosophischen Einleitung ꝛc.

von

Georg Hermes,

Professor in Münster.

Münster 1819,

in der Coppenrathschen Buch- und Kunsthandlung.

Als die seit fünfzehn Jahren erwartete und in den letzten Zeiten immer sehnlicher gewünschte Reorganisation der durch Absterben verschiedener Lehrer und durch Versetzung anderer von Zeit zu Zeit mehr beschränkten Universität Münster endlich durch die Verfügung eines Hohen Ministerii vom 28. Jul. 1818 in eine förmliche Auflösung derselben ausschlug; wurde wenigstens die Erhaltung der theologischen und philosophischen Fakultät, eine Organisation und rücksichtlich auch eine Erweiterung derselben verheißen. Dieses veranlasset mich, weil mir als Mitglied der theologischen Fakultät die möglich größte Vervollkommnung des theologischen Studiums am Herzen liegt, meine unmaßgeblichen Gedanken über die zweckmäßige Einrichtung desselben öffentlich bekannt zu machen, und zu dem Ende einen ausführlichen Studir-Plan der Theologie vorzulegen. Ein solcher ausführlicher Plan, welcher alle besondern Zweige der Theologie umfasset, deren Erforderlichkeit (wo es nothwendig ist) nachweiset, und die Folge und Ordnung, worin sie studirt werden müssen, umständlich vorschreibt, und diese Vorschriften einzeln mit ihren Gründen belegt; ein solcher ausführlicher Plan, sage ich, kann zugleich auch als Vollendung dessen dienen, was ich in der Philos. Einl. Erst. Vorfr. S. 55 mit der bloßen Bemerkung abfertigte „daß also bey allem Theologie-Studiren zuerst die theoretische und dann

die praktische Theologie studirt werden müsse" die Uebersicht der einzelen Lehrzweige und die Bestimmung der Folge und Ordnung unter ihnen dem mündlichen Unterrichte vorbehaltend.

Es leuchtet ein, daß es nicht möglich sey, weder einen Studir-Plan der Theologie zu entwerfen, noch den entworfenen zu prüfen, wenn man nicht

1. die Idee eines bestimmten theologischen Studiums zu Grunde hat, die durch die Ausführung des Planes realisirt werden soll; und wenn man sich nicht
2. die Vorkenntnisse bestimmt gedacht hat, die der Student zum Studium der Theologie mitbringen soll; und wenn man nicht endlich
3. voraussetzt, daß die Vorlesungen über alle Fächer so oft gegeben werden, daß von dieser Seite keinem Studenten ein Hinderniß entstehe, alle in der vorgeschriebenen Ordnung zu hören.

Deswegen hierüber zuvor folgende Bestimmungen.

Ueber 1. Meine Ueberzeugung ist, daß ein Religionslehrer nur dann im Stande sey die Pflichten seines Berufes in jedem Falle vollkommen zu erfüllen, wenn er eine vollständige und wissenschaftliche Kenntniß der Theologie erworben hat; und ich glaube so ungezweifelt, daß jeder Sachkundige diese meine Ueberzeugung theilen werde, daß ich es für unnöthig halte hier auch die Erforderlichkeit der Vollständigkeit noch zu beweisen, wie ich die der Wissenschaftlichkeit in der Vorrede zur Philosoph. Einleit. ꝛc. ausführ-

lich bewiesen habe. Ich gehe daher bey der Entwerfung dieses Planes aus von der Idee eines vollständigen und wissenschaftlichen Studiums der Theologie, und muß fordern, daß man ein solches Studium möglich mache, wo man etwa entgegnet, daß es nicht allgemein möglich sey.

Ueber 2. Ich setze voraus, daß jeder Student alle diejenigen zum Studium der Theologie erforderlichen Kenntnisse mitbringe, welche in jeder Rücksicht Vorkenntnisse sind und in keinem Betracht selbst schon theologische Kenntnisse genannt werden können. Ich nehme daher in den Plan des theologischen Studiums nicht mit auf sondern setze bey dem Theologie Studirenden voraus die erforderliche Kenntniß

a) in den alten Sprachen und in der Literatur: nahmentlich
   1. die Kenntniß der Lateinischen — Griechischen — und Orientalischen Sprachen; — 2. der Rhetorik; — 3. der Geschichte und Kritik der Deutschen Literatur.
b) in der Geschichte: nahmentlich
   1. die Kenntniß der Universal-Geschichte; — 2. der Römischen und Griechischen Kaisergeschichte und der darauf folgenden Deutschen Geschichte bis auf unsere Zeit.
c) in den Naturwissenschaften: nahmentlich
   1. die Kenntniß der Naturgeschichte; — 2. der Physik; — 3. der Chemie; — 4. wo möglich, auch der Anthropologie.
d) in der Philosophie: nahmentlich

1. die Kenntniß der empirischen Psychologie; — 2. der Logik; — 3. der Metaphysik (wenigstens in sofern, daß er historisch und kritisch die Versuche kenne, welche man in ältern und neuern Zeiten gemacht hat die in der Theologie nicht zu umgehenden Aufgaben der Metaphysik zu lösen; also wenigstens eine bis dahin reichende Kenntniß der Geschichte und Kritik der Philosophie); — 4. der Moralphilosophie.

c) in der Mathematik: nahmentlich

1. die Kenntniß der Elemente der Geometrie und Algebra (besonders habe er eine Fertigkeit erworben in der Analysis, und eine wissenschaftliche Kenntniß der verschiedenen Arten derselben); — 2. der Elemente der Mechanik; — 3. der Theorie der Curven; — 4. der Optik, Dioptrik und Katoptrik; — 5. des Differential- und Integral-Calculs.

Es liegt für das Studium der Theologie gar nichts daran, ob einer gerade alle diese Theile der Mathematik, besonders die genannten und noch andere nicht genannte der höheren Mathematik, wirklich wisse: aber das ist erforderlich zum wissenschaftlichen Studium der Theologie, daß man einen mathematisch gebildeten Kopf dazu mitbringe; und dieses wird nur bey wenigen der Fall seyn, wenn sie sich nicht wenigstens an den meisten der genannten Theorien geübt haben.

Ueber 3. Ich setze voraus, daß die besonderen Disciplinen der Theologie in jedem Jahre alle gelesen werden: weil ohne dieses eine feste Ordnung in Anhörung

der Vorlesungen unmöglich ist. Jedoch muß in Ansehung der Bibel-Exegese, wo nicht zwey Lehrer derselben vorhanden sind, eine Ausnahme gemacht werden. Damit aber auch hierdurch die Ordnung nicht gestört werde, und dem wissenschaftlichen Studium so wenig als möglich Hinderniß entstehe: so nehme ich an, daß die Exegese des Alten und die des Neuen Testamentes parallel gelesen, und jede in zwey Jahren vollendet werde.

Nach diesen vorläufigen Bestimmungen und Voraussetzungen gebe ich nachstehenden Studir-Plan, und beweise in der beigefügten Deduction die Uebereinstimmung desselben mit der Idee eines vollständigen und wissenschaftlichen Studiums der Theologie. — Mein Plan vertheilt das Studium der Theologie, mit Einschluß der Uebungen im Seminar, der Examina und Ordinationen, auf vier Jahre: weil die Reichhaltigkeit des Gegenstandes wohl so lange Zeit erfordert; und weil bey einer Beschränkung desselben auf kürzere Zeit, etwa auf drey Jahre, die zum wissenschaftlichen Studium erforderliche Folge und Ordnung in Anhörung der Vorlesungen nicht möglich ist, wie das bey einiger Ueberlegung der Sache jeder von selbst einsehen wird.

Erstes Jahr.

Winter-Halbjahr.	Sommer-Halbjahr.
1) Philosophische Einleitung in die Theologie.	1) Positive Einleitung in die Theologie oder Abhandlung der Erkenntniß-Prinzipien der Theologie.
2) Geschichte der Christlichen Kirche, angefangen mit einem Abriß der Jüdischen Kirchenverfassung und der verschiedenen Secten in der Jüdischen Kirche zur Zeit Christi.	2) Fortsetzung der Geschichte der Christlichen Kirche.
3) Biblische Archäologie.	
4) Einleitung in das Alte Testament; und darauf die Exegese des Alt. Test.	3) Fortsetzung der Exegese des Alt. Test.

Zweytes Jahr.

Winter-Halbjahr.	Sommer-Halbjahr.
1) Dogmatik.	1) Fortsetzung der Dogmatik.
2) Kritische Geschichte der philosophischen Ansichten oder Systeme der Häretiker, zusammengestellt mit einer gleichen Geschichte der Systeme der Väter, nebst einer allgemeinen Inhaltsanzeige der wichtigsten Schriften der Väter.	2) Kirchenrecht.
3) Einleitung in das Neue Testament; und darauf die Exegese des Neu. Test.	3) Fortsetzung der Exegese des Neu. Test.

Drittes Jahr.

Winter-Halbjahr.	Sommer-Halbjahr.
1) Lehre von der Gnade und von den Gnadenmitteln — als da sind Sacramente, treue Mitwirkung und Gebeth — und von den letzten Dingen.	1) Fortsetzung der Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln, ꝛc.
2) Religions- und Pflichtenlehre oder Moraltheologie.	2) Fortsetzung der Moraltheologie — mit einem Anhange „über den Geist einer aus Vernunft und Christenthum hervorgehenden Ascese".
	3) Pastoraltheologie.
3) Fortsetzung der Exegese des Neuen Test.	4) Fortsetzung der Exegese des Neuen Test.

Viertes Jahr.

Winter-Halbjahr.	Sommer-Halbjahr.
1) Fortsetzung der Pastoraltheologie.	1) Fortsetzung der Pastoraltheologie.
2) Fortsetzung der Exegese des Alten Test.	2) Fortsetzung der Exegese des Alten Test.

Die übrige Zeit dieses Jahres sey frey für Uebungen im Seminar und für die Privat-Repetition aller theologischen Wissenschaften, wie auch für Examina und Ordinationen.

Beweis der Uebereinstimmung dieses Planes mit der Idee eines vollständigen und wissenschaftlichen Studiums der Theologie.

§. 1.

Die ganze eigentliche Theologie besteht aus zwey Theilen: aus theoretischer und aus praktischer Theologie; oder wie sie gewöhnlich genannt werden: aus Dogmatik und aus Moraltheologie (Sieh' die Philosoph. Einl. Erst. Vorfr.). Alles, was außer dem noch zur Theologie gehören kann, muß sich hierauf beziehen, entweder a) als Hülfswissenschaft, diese beyden Theile derselben wahr, deutlich und vollständig zu lehren; oder b) als Anweisung für den künftigen Seelsorger, die Lehren der Dogmatik und Moraltheologie nach den Begriffen des Volkes zu populariſiren, und nach den Bedürfnissen desselben — nach den allgemeinen und besondern — sie anzuwenden, und ihnen gemäße Entschließungen des Willens zu bewirken; oder c) als eine Lehre über die von dem imperium sacrum in der Kirche gegebenen gesetzlichen Verordnungen zur bessern Förderung des Zweckes, welchen die christliche Lehre (in der Dogmatik und Moraltheologie) uns aufstellt. [Solche Verordnungen sind entweder bestimmet diesen Zweck unmittelbar zu fördern: sie sind dann Disciplinar-Gesetze, und müssen in der Moraltheologie mit behandelt werden; oder sie sind bestimmet diesen Zweck mittelbar zu fördern: und sie

können dann bloß äußere Einrichtungen in der kirchlichen Gesellschaft betreffen, oder auch die Verhältnisse und Rechte der besondern Stände und Glieder der Kirche ordnen — in diesem Falle wird die Lehre darüber zu einer besondern Disciplin, bekannt unter dem Nahmen Kirchenrecht.] *)

Hierdurch ist angegeben, was möglicher Weise alles zur Theologie gehören könne, wenn sie vollständig seyn soll; und jeder weiß ohne fernere Nachweisung, daß die genannten Stücke wirklich dazu gehören und also in einer vollständigen Theologie gelehrt werden müssen, nur in Ansehung der Hülfswissenschaften ist noch die Frage zu beantworten: welche erforderlich seyen — worüber hernach.

Die Theologie soll aber nicht nur vollständig sondern auch wissenschaftlich gelehrt werden. Und die Wissenschaftlichkeit wird noch nicht dadurch erreicht, daß jeder Theil vor sich wissenschaftlich abgehandelt wird: sondern es muß dem Studenten vor allem eine Uebersicht aller Theile (der vorher genannten) gegeben werden, und die Erforderlichkeit eines jeden, ihre Verbin-

---

*) Sofern die Theologie nicht mehr auf Erkennen ausgeht — weder zur Aufklärung des Verstandes noch zur Richtung des Willens — sondern der vorhergegangenen Wissenschaft Theologie gemäß zur Belebung und Stärkung des Willens auf der ihm (durch die Wissenschaft Theologie) gewiesenen Bahn den Gottesdienst anordnet; oder wie man sie dann nennet: sofern sie Theologia liturgica ist; gehört sie nicht auf die Schule sondern ins Seminar. Ich nehme deswegen auf diese hier gar keine Rücksicht.

dung mit einander und ihre Folge nach einander entwickelt werden, d. h. es muß ihm eine encyclopädische Uebersicht (keine erzählende, sondern eine deducirende) aller theologischen Wissenschaften vorgelegt werden, damit er von Anfange an ein Ganzes sehe; und außer dem muß er im voraus durch eine vorhergeschickte strenge Prüfung der Erkenntniß-Prinzipien gewiß gemacht werden von der Wahrheit der Lehre, die er in diesen Prinzipien finden wird. Wo dieses beydes nicht vorhergegangen ist, bleibt dem Studenten bey aller Vollständigkeit des Unterrichtes und des eignen Studiums diese Vollständigkeit doch unbekannt, und die Wahrheit aller theologischen Lehren bleibt ihm zweifelhaft: überhaupt ist die Wissenschaftlichkeit im Einzelen unnütz, wo sie im Ganzen fehlt, auch in denjenigen Wissenschaften, worin jene ohne diese vollkommner erreicht werden kann, als das in der Theologie möglich ist. Um also dieses zu leisten — was zur Wissenschaftlichkeit des Studiums der Theologie eben so nothwendig ist, als irgend eines der vorher genannten Fächer zur Vollständigkeit desselben — muß allem Unterrichte in der Theologie eine Einleitung vorhergehen, welche erstens den Gegenstand des theologischen Studiums bekannt macht, und nachweiset, daß die vorher genannten Fächer, aber nichts Anderes, dazu gehören diesen Gegenstand vollständig und nach allen Rücksichten zu erschöpfen, wie auch, welche die innere Verbindung und fernere Verzweigung dieser Fächer sey; und welche zweytens die Erkenntniß-Prinzipien der positiven Theologie anzeigt und deren Zuverlässigkeit beweiset, und die Weise vorschreibt mit Sicherheit aus ihnen zu schöpfen. Diese Einleitung kann aber in ihrem unentbehrlichsten Theile, nähmlich da,

wo sie die Zuverlässigkeit der Erkenntniß-Prinzipien zu beweisen hat, nicht geliefert werden, ohne daß zurückgegangen wird auf die Philosophie, und nicht nur zurückgegangen wird um dort anzuknüpfen — die heutige Philosophie hat keinen Punkt, woran dieser Beweis ohne Schwärmerey, demonstrativ, angeknüpft werden könnte — sondern um dort erst den Grund zu legen und den Boden zu befestigen für die Aufführung eines solchen Beweises; d. h. jene Einleitung kann nicht geliefert werden, ohne daß ihr erst eine andere vorhergeschickt wird. Dieser andern geht aber nichts mehr vorher; wie das aus ihrem Gegenstande und aus ihrem Verhältnisse zu jener erst genannten und vermittelst dieser zu dem gesammten Studium der Theologie offenbar ist. Die hier zuletzt beschriebene Einleitung ist und heißt Philosophische, und jene erst bezeichnete Positive.

Jetzt sind alle Fächer der Theologie nahmhaft gemacht, die, welche die Vollständigkeit, und die, welche die Wissenschaftlichkeit erfordert; nur sind die etwa erforderlichen einzelen Hülfswissenschaften noch unbekannt — diese werden, um unnöthige Weitläufigkeit zu vermeiden, am schicklichsten hernach, und zwar eine jede an ihrer Stelle, angegeben. Ich gehe daher über zu der Frage, wann und in welcher Ordnung die einzelen Fächer dem Studenten vorgetragen werden müssen, damit alle gehörig in einander greifen, und so überall ein wissenschaftliches Studium möglich werde.

§. 2.

1) Die Philosophische Einleitung nimmt den

ersten Platz ein, wie gezeigt worden; und ihr Vortrag erfordert ein ganzes Semester. Da nun die Positive Einleitung erst nach der Philosophischen folgen kann, allem übrigen eigentlich Theologischen aber vorhergehen muß, wie das ebenfalls aus dem Gesagten erhellet; so fällt der Vortrag dieser in das zweyte Semester des ersten Jahres, und dauert ebenfalls dieses ganze Semester hindurch — Sieh' beyde an diesen Stellen im Plane.

2) Es ist aus dem vorig. §. offenbar, daß kein Theil der eigentlichen Theologie (weder die Dogmatik noch die Moraltheologie), und also noch weniger irgend ein Fach, das diese schon voraussetzt, mit den Einleitungen zugleich studirt werden könne; weil die Einleitungen allen erst Grund und wissenschaftliche Haltung geben müssen: aber Hülfswissenschaften können wohl gleichzeitig mit ihnen gelehrt und studirt werden. Diese müssen auch, wie die Einleitungen, wenn sie anders der Theologie vorarbeiten, und nicht deren Arbeit vollenden oder auf irgend eine Weise vervollkommnen [Ich werde auch eine Hülfswissenschaft von dieser zweyten Art angeben.], der Theologie selbst vorhergehen. Sie müssen daher ebenfalls vom Anfange des ersten Jahres an dem Studenten vorgetragen werden.

Aber was für Hülfswissenschaften, die der Theologie vorarbeiten und ihr gleichsam den Weg bereiten, sind erforderlich? diese Frage kann nun nicht weiter verschoben werden. Für ihre Beantwortung liefert uns die allgemeine Uebersicht aller möglichen theologischen Fächer, welche im erst. §. vorgelegt ist, a priori wenigstens den Beytrag: daß höchstens für die Dogmatik und für die Moraltheologie, und nicht

auch für andere theologische Fächer, Hülfswissenschaften gefordert werden können: und wir sehen dieses klar ein, wenn wir die Sache a posteriori betrachten, wenn wir nähmlich auf die Erkenntniß-Prinzipien sehen, woraus in einem jeden besondern Fach der Theologie geschöpft werden muß. Die Dogmatik muß schöpfen aus der Bibel, aus der Tradition, und aus den allgemeinen Concilien; die Moraltheologie das Materiale und Formale aus der Dogmatik — die Bibel, Tradition und Concilien hingegen gewähren ihr unmittelbar nur Erweckungen und Leitungen zur sorgfältigern und leichtern Auffassung der religiösen und sittlichen Vorschriften aus ihrer Quelle (aus der Dogmatik); die Pastoraltheologie (mit diesem Nahmen nennt man bekanntlich die im erst. §. unter b. genannte Anweisung für den künftigen Seelsorger ꝛc.) das Materiale aus der Dogmatik und Moraltheologie, und die Form aus der empirischen Psychologie und Rhetorik; und das Kirchenrecht aus den Concilien, Constitutiones Pontificum, etc., mit einem Worte: aus der Kirchengeschichte. Da nun bekanntlich in den Jahren des theologischen Studiums nichts mehr gelehrt werden kann, wodurch das Erkennen der Kirchengeschichte befördert würde; da auch die Kenntniß der empirischen Psychologie und der Rhetorik aus dem philosophischen Cursus und dem Gymnasium vorausgesetzt werden muß; und da die Moraltheologie — vorausgesetzt, daß das Gemeinsame aller Moral aus der Philosophie bekannt ist — an der Dogmatik allein ihr eigentliches Erkenntniß-Prinzip hat: so können in der Theologie für kein Fach — die Moraltheologie mit eingerechnet — Hülfswissenschaften strenge erforderlich seyn, außer für die Dogmatik allein. Diese erfordert aber wirklich, damit sie bey dem Schöpfen aus ihren Prinzipien nicht überall aufgehalten und durch zu weitläufige Excurse unterbrochen werde, die Vor-

arbeit der Bibel-Exegese für ihr erstes und der Kirchengeschichte für ihr zweytes und drittes Prinzip. —. Daß sie der Kirchengeschichte als einer vorarbeitenden Hülfswissenschaft bedarf, ist allgemein eingestanden: ich glaube deswegen hier darüber nichts sagen zu müssen. Aber die Bibel-Exegese halten Einige nicht als eine vorarbeitende Hülfswissenschaft der Dogmatik, sondern für die Dogmatik selbst: deswegen darüber Folgendes. Es gibt freylich eine Exegese der Bibel, der Tradition und der allgemeinen Concilien, welche die Dogmatik selbst ist, und deswegen von dem Lehrer der Dogmatik angestellt werden muß: aber diejenige Exegese der Bibel, wovon hier die Rede ist, soll jener dogmatischen erst den Weg bereiten. Sie soll den angehenden Theologen mit den Vorstellungsweisen und Redensarten der Bibel erst bekannt machen, den Sinn derselben ihm aufschließen und in ihren Geist ihn einführen, so daß er fähig werde in der Dogmatik mit Leichtigkeit und mit Sicherheit aus ihr zu schöpfen und zwar aus der Fülle ihres Reichthums, nicht dürftig nagend an dem Buchstaben, ohne in die Tiefen ihres Geistes hinab zu steigen und darin, was sie lehrt, zu erkennen. Die Lehre ihres Geistes kann in einzelen von dem Contexte abgerissenen Sätzen nicht anders als mangelhaft wiederscheinen; und wer nicht fähig geworden ist, den Sinn des Einzelnen im Ganzen zu schauen, wird selten die Wahrheit, welche Geist und Leben ist, ganz erreichen. Diese Fähigkeit dem angehenden Theologen zu verschaffen, wird allerdings eine Bibel-Exegese als vorbereitende Hülfswissenschaft erfordert: und wie sie beschaffen seyn müsse, ist aus ihrem Zwecke von selbst offenbar. Eigentlich sollte diese Bibel-Exegese schon ganz der Dogmatik vorhergehen; weil das aber wegen ihrer Weitläufigkeit nicht möglich ist, so soll sie doch wenigstens im ersten Jahre des theologischen Studiums gleich anfangen, und

dann bis zur Vollendung ununterbrochen fortgesetzt werden. In der That kann auch durch gründliche und wissenschaftliche Einleitungen — eine solche soll dem Alten und auch dem Neuen Testam. in jedem Jahre vorhergeschickt werden — schon zu einem großen Theile der Hauptzweck der Exegese selbst erreicht werden. Die Exegese des Alten und die des Neuen Testamentes sollen aber in jedem Jahre parallel gelesen, wenngleich von dem Studenten nur abwechselnd und zwar anfangend vom Alten Test. gehört werden, wie der Plan anweiset. Er soll nicht beyde auf einmahl hören: damit er nicht zu sehr mit Vorlesungen überhäufet, und so am Selbst-Studium, was einzig zum gründlichen Gelehrten bildet, gehindert werde; und er soll sie mit der angezeigten Abwechselung hören: damit er mit dem Alten Test., was so viel Licht über das Neue verbreitet, anfangen könne, und doch nicht der Verhülfe des Neuen für seine theologischen Studien zu lange entbehre. Er kann bey dieser Abwechselung doch in vier Jahren beyde ganz hören, wenn nur jedes, das Alte und auch das Neue, in zwey Jahren ganz vorgenommen wird; und da die einzelen biblischen Bücher sich einander wenigstens nicht nothwendig voraussetzen, so ist die Ordnung mehr gleichgültig, wenn das Studium eines jeden der beyden Testamente nur mit Anhörung der Einleitung angefangen wird.

Es müssen also zwey vorarbeitende Hülfswissenschaften gelehrt und studirt werden: Die Kirchengeschichte und die Bibel-Exegese mit ihren Einleitungen; und der Student muß beyde gleich vom Anfange des ersten Jahres an hören, die Kirchengeschichte zwey Semester hindurch — denn so viel Zeit erfordert zum mindesten der Vortrag derselben; und die Bibel-Exegese alle vier Jahre hindurch — weil sie, die Einleitun-

gen mit eingerechnet, durchgängig nicht früher vollendet werden wird. Sieh' beyde im Plane so aufgeführt.

3) Im Winter-Semester des ersten Jahres habe ich Nr. 3. Biblische Archäologie vorgeschrieben; und das deswegen, weil ich in ihr eine Hülfswissenschaft für die Hülfswissenschaft Bibel-Exegese und vermittelst dieser für die Dogmatik suche. So gewöhnlich diese nun auch auf theologischen Schulen pflegt gelehrt zu werden, so glaube ich doch ihre Erforderlichkeit als einer besondern Hülfs-Disciplin und sogar ihre Zulässigkeit als solcher in einem wissenschaftlich angelegten Studium der Theologie beweisen zu müssen. Die Biblische Archäologie ist hauptsächlich Resultat der Bibel-Exegese; was auch der Nahme schon andeutet. In dieser Ansicht kann man sie so wenig als Hülfswissenschaft für die Bibel-Exegese lehren wollen, daß man sie vielmehr durch diese erst lernen und zwar während des Vortrages dieser, wie sie sich theilweise ergibt, sammeln müßte. Aber sie ist nicht Resultat von der Bibel-Exegese allein, sondern zum Theile muß sie auch geschöpft werden aus Profan-Schriftstellern der Juden und Heiden, und sie erfordert, wenn sie gründlich seyn soll, manche Zusammenhaltungen dieser mit der Bibel, und nicht selten weitläufigere Erörterungen und Aufklärungen des Einen durch das Andere. Wenn dieses umständliche und oft mühsame Hervorarbeiten der archäologischen Aufschlüsse in dem Vortrage der Bibel-Exegese geschehen soll: so glaube ich, daß dieses den vorher Nr. 2 angegebenen Zweck der Bibel-Exegese selbst großen Theils vereiteln werde. Da nun doch diese archäologischen Aufschlüsse zu dem völligen Verstehen der Bibel durchgängig unentbehrlich sind, und deswegen, nachdem die Exegese vollendet ist, auch nicht erst nachgetragen werden können; so müssen sie vorher gegeben werden. Und dieses scheint mir um

so füglicher geschehen zu können, weil die zur Abhandlung der Archäologie etwa schon erforderlichen bibel-exegetischen Untersuchungen hernach in der Bibel-Exegese selbst wieder zu Statten kommen, und deswegen gar nicht als verlorne Arbeit anzusehen sind. Was außer dem noch dafür spricht, die Biblische Archäologie als eine besondere Disciplin vorzutragen, ist: daß der Student unstreitig eine vollkommnere Alterthumskunde bekommen, und nicht nur für die Exegese der Bibel und für die Theologie überhaupt sondern für seine gesammte literarische Ausbildung einen viel größern Gewinn von ihr ziehen werde, wenn er sie besonders und als ein Ganzes hört, als wenn er sie bloß gelegentlich und stückweise bekommt. — Das glaube ich aber wohl, daß ihr Vortrag nicht das ganze Winter-Semester erfordere, was ich im Plane dafür anzeigte, sondern daß sie wohl mit der Einleitung in das Alte Test. zu Einer Vorlesung verbunden, und beyde in einem täglichen stündigen Vortrag während dieses Semesters vollendet werden könnten. Die Exegese des Alt. Test. würde darum doch in zwey Jahren beendigt werden können: und es würde dadurch gewonnen, daß der Lehrer der Exegese, wofür die Archäologie doch ihrer Natur nach gehört, sie mit vortragen könnte, ohne über zwey Vorlesungen täglich hinaus zu kommen; und dem Studenten erwüchse daraus der Vortheil, daß er auch im ersten Semester nicht vier sondern nur drey Vorlesungen zu hören hätte. *).

*) Diese Beschränkung leidet die Archäologie nur dann, wenn sie nicht über die Grenzen einer nothwendigen Hülfswissenschaft der Bibel-Exegese ausgedehnt werden soll — und nur in sofern kann sie in diesem Plane gefordert werden. Sollte sie aber in dem Umfange abgehandelt werden, den sie als eine besondere gelehrte Disciplin haben müßte (auf diese Weise wird sie von dem Prof. Zimmer

4) Hierauf muß nun im zweyten Jahre die Dogmatik folgen, weil die Vorarbeit, so viel das im voraus geschehen kann und absolut erforderlich ist, im ersten Jahre beendigt worden, oder doch im zweyten Jahre, um noch für die Dogmatik die unentbehrlichste Aushülfe zu geben (denke an die Einleitung in das Neue Testam. und dessen Exegese), dieser weit genug voraus kommen wird. Sieh' im Plane die Dogmatik im Winter- und im Sommer-Semester des zweyt. Jahr. Nr. 1.

5) Zur Dogmatik gehört aber auch die Disciplin, welche unter dem besondern Nahmen „Lehre von der Gnade und den Gnadenmitteln ꝛc." aufgeführt ist, und nach der Vorschrift des Planes im Winter- und im Sommer-Semester des dritt. Jahr. gehört werden soll. Diese macht den Beschluß der Dogmatik, und kann deswegen da erst gehört werden, wo der vordere Theil derselben gehört ist.

Diese Vertheilung der Dogmatik auf zwey Jahre ist unvermeidlich, wenn sie nicht täglich zwey Stunden gelesen werden kann; und das ist nicht wohl möglich: weil zur wissenschaftlichen Aufbauung des Fundamentalen des ganzen christlichen Systemes durchaus erforderlich ist, daß wenigstens der vordere Theil der Dogmatik (bis an die Lehre von der Gnade), welcher die Grundlehren des Christenthums enthält, in dem Geiste und nach den Grundsätzen der philosophischen und positiven Einleitung mit aller wissenschaftlichen Genauigkeit gelehrt, und deswegen von dem Lehrer dieser Einleitungen vorgetragen werde. Sollte nun ein Lehrer, um die ganze Dogmatik (die Lehre von der Gnade ꝛc. mit eingerechnet) in

in Landshut gelehrt), so würde auch ein jähriger Vortrag noch nicht hinreichen; und sie erforderte dann einen eignen

Einem Jahre vortragen zu können, täglich zwey Stunden Dogmatik und dann noch Eine Stunde die Einleitungen lesen: so möchte noch wohl einer gefunden werden, dessen Lunge stark genug wäre, das alles Jahr aus Jahr ein abzusagen, aber schwer dürfte es seyn einen zu finden, der auch im Stande wäre über so verschiedene Hauptfächer täglich so Vieles bis dahin zu denken, daß er es als Resultat des jedesmahligen Selbst-Studiums vorlegen könnte, was doch zur wissenschaftlichen Leitung des Studenten so unentbehrlich ist; und wer diese Fähigkeit hat, wird sich am wenigsten dazu hergeben, weil er bey einer solchen Arbeit auf alle eigne Fortbildung ganz verzichten müßte. Es ist aber nicht genug, daß der gesagte ergänzende Theil der Dogmatik (die Lehre von der Gnade ꝛc.) in einem andern Jahre vorgetragen werde, sondern er muß auch von einem andern Lehrer vorgetragen werden: weil sonst nach wie vor dem einen Lehrer täglich drey Vorlesungsstunden blieben, und zwar dann auf eine noch beschwerlichere Weise. Dieser letzte Theil der Dogmatik kann aber auch wohl ohne Nachtheil der wissenschaftlichen Haltung des christlichen Systemes von einem Andern gelehrt werden; weil dieser Theil nicht mehr Grundlehren sondern Folgelehren und die fernere Ausbildung des Christenthums vorlegt, und weil er über dies — einige Reflexionen über die Nothwendigkeit und Möglichkeit der Wirkung der Gnade und des Gebethes als Gnadenmittels ausgenommen — im vollkommensten Sinne rein positiv ist.

6) Mit der Dogmatik habe ich in dem Winter-Semester des zweyt. Jahr. zusammengestellt eine Kritische Geschichte der philosophischen Ansichten oder Systeme der Häretiker ꝛc. (Sieh' den Plan daselbst Nr. 2.). Ich wünsche sehr, daß diese Disciplin gelehrt würde. Denn ich sehe in ihr eine vorzügliche Hülfswissen-

schaft für die Dogmatik, nicht so sehr eine vorarbeitende als vielmehr eine vollendende, nähmlich eine solche, welche zur Aufhellung und wissenschaftlichen Begründung derjenigen dogmatischen Lehren, welche bestritten worden, unvergleichlich viel mehr beytragen würde, als die jetzigen Excerpte aus den Systemen der Häretiker und der Väter, worauf der Lehrer der Dogmatik sich beschränken muß. Der Vortrag dieser Disciplin müßte aber um ihres Zweckes willen möglichst nahe zusammengerücket werden mit dem Vortrage der Dogmatik; — daher die ihr angewiesene Stelle im Plane.

7) Im dritten Jahre kann auch die Moraltheologie eintreten, und zwar gleich vom Anfange des dritten Jahres an. Ihr Vortrag erfordert zwey Semester. (Sieh' sie im Plane im Winter- und im Sommer-Semester des dritt. Jahr. Nr. 2.). Ich sage: sie kann dann eintreten: denn die Dogmatik, woraus sie schöpfen muß, ist im zweyten Jahre der Hauptsache nach schon gelehrt worden, und der ergänzende Theil derselben (die Lehre von der Gnade ꝛc.), welcher ebenfalls ins dritte Jahr fällt, wird ihr, fofern er noch Quelle oder Leitung für sie ist, ohnehin weit genug bevor kommen. Daß die Moraltheologie im dritten Jahre also auch eintreten müsse, und nicht weiter verschoben werden dürfe, erhellet daraus: weil sie mit der Dogmatik der Pastoraltheologie das Materiale liefern muß.

8) Mit dem Anhören der Pastoraltheologie kann vom Sommer-Semester des dritten Jahres an füglich der Anfang gemacht werden, weil die Dogmatik, Moraltheologie und Bibel-Exegese dann schon alles geliefert, rücksichtlich: vorgearbeitet haben, wessen sie im ersten halben Jahre bedarf. Sie kann auch in anderthalb Jahr ohne alle nachtheilige Abkürzung vollendet werden. Sieh' sie im Plane im Sommer-Semester des dritt. Jahr.

Nr. 3, und im Winter- und Sommer-Semester des viert. Jahr. Nr. 1.). — Der Lehrer der Pastoraltheologie hat hiernach im Sommer täglich zwey Pastoral-Vorlesungen zu geben, eine über den Anfang und eine über das Ende seiner Disciplin; im Winter aber ist nur eine solche Vorlesung erforderlich.

9) Nun ist das Kirchenrecht allein noch übrig; und es fragt sich, zu welcher Zeit der Student dieses hören solle. Es kann wissenschaftlich studirt werden, sobald die Abhandlung über die Erkenntniß-Prinzipien (die Positive Einleitung) und die Kirchengeschichte vorhergegangen sind: diese, weil sie die Erkenntnißquelle des Kirchenrechtes ist, jene, weil sie unter Anderm auch die Einrichtung, welche Christus seiner Kirche gab, und sonach das imperium sacrum in derselben beweiset, und die Weise der gültigen Ausübung desselben vorschreibt. Freylich wird zur vollkommenen Würdigung der kirchlichen Verordnungen auch erfordert, daß der Zweck, den die christliche Lehre jedem einzeln und ihm als Mitglied der Kirche aufstellt, vollkommen bekannt sey *); und diese Rücksicht könnte dem Studium dieser Verordnungen seine Stelle nach der Dogmatik und Moraltheologie erst anweisen: aber diese Kenntniß bringt jeder katholische Student zum Studium der Theologie durchgängig schon mit: sie wird ihm auch durch die Abhandlung der Erkenntniß-Prinzipien, ohne daß sie da bezwecket würde; und sollte sie doch noch mangelhaft seyn, so

*) Diese Würdigung mag für den Juristen, der in dem Kirchenrechte bloß einen Theil der positiven Gesetzgebung studirt, wenig in Betracht kommen, für den Theologen ist sie die eine Hauptseite dieses Studiums; weil er einst, durch Stand und Amt enger verbunden mit der Kirche, Vertheidiger ihrer Gesetze und Mitarbeiter an deren immer größern Vervollkommnung werden soll.

ist es ja dem Lehrer des Kirchenrechtes, welcher selbst Theologe ist, leicht, diesen Zweck aus dem Geiste des Christenthums vorher zu entwickeln. Es ist daher keine Nothwendigkeit vorhanden, die Anhörung der Vorlesung über das Kirchenrecht so lange zu verschieben: und dann scheint mir das Sommer-Semester des zweyten Jahres (wo es im Plane Nr. 2. wirklich aufgeführt ist) dafür am meisten zu passen. Einmahl, weil der Student gerade da freye Zeit dafür hat; und dann auch, weil es sonst ins vierte Jahr versetzt werden müßte, welches aber für die im Plane genannten Zwecke von pflichtmäßigen Vorlesungen so viel möglich frey bleiben muß.

Anmerkung. Weil man in diesem Plane vielleicht eine Methodologie vermissen könnte; so bemerke ich, daß jeder Lehrer diese seinem Fache insbesondere vorherschicken müsse, weil eine allgemeine Methodologie in der That keine Methodologie ist. Und die Hermeneutik, welche ich auch nicht genannt habe, rechne ich zur Einleitung in das Alte und Neue Testament.

Selten lies't man einen Studir-Plan der Theologie, wo der Verfasser nicht auch seine Meinung hinzu gesetzt hätte: ob die theologischen Wissenschaften in Latein oder in der Muttersprache vorgetragen werden sollen. Es sey mir daher vergönnet, auch meine Ansicht hierüber vorzulegen.

Solange man in Deutschland noch nicht Deutsch zu sprechen verstand, lehrte man nicht nur die Theologie sondern auch andere Wissenschaften, selbst die Philosophie, in Lateinischer Sprache. Man folgte hierin der Nothwendigkeit. Nachdem aber die Deutsche Sprache die Ausbildung erhalten hat, daß sie zu jeder wissenschaftlichen Bezeichnung viel geschickter ist, als die Lateinische, haben die Lehrer auf den Hochschulen

Deutschlands durchgängig in ihrer Deutschen Muttersprache vorgetragen, nicht nur die Philosophie, sondern auch die Theologie, die Rechtswissenschaft, und überhaupt jedes gelehrte Fach, was um seiner selbst willen und nicht als Vehikel des Sprach-Studiums behandelt wurde. Würde es ja auch nichts, als lächerliche Pedanterey, gewesen seyn, wenn sie auch nun noch in Latein gelehrt hätten. Der Lateiner lehrte in Lateinischer, und der Grieche in Griechischer Sprache, weil jedem seine Sprache hinreichte das zu bezeichnen, was er dachte: wie sollte denn der Deutsche nicht in Deutscher Sprache lehren, nachdem auch seine Sprache eben so vollkommen hinreicht zur Bezeichnung seiner Gedanken? Und nicht das allein: sondern wie sollte er noch in Lateinischer Sprache lehren wollen, nachdem diese nicht mehr hinreicht zur Bezeichnung seiner Gedanken? Schon die Scholastiker geriethen mit ihrer Lateinischen Sprache in tausend Verlegenheiten, woraus sie sich nicht zu ziehen vermochten, als durch unzählige Barbarismen, und durch immer neue Umschreibungen, die den Gedanken zerstückelten und dessen eigentlichen Sinn nicht selten ganz unkenntlich machten; selbst Cicero klagte über die Ungeschicktheit der Lateinischen Sprache zu philosophischen Bezeichnungen. Wie sollten denn wir, wenn wir uns anders nicht bescheiden weniger zu denken, als die Scholastiker, oder uns vermessen besser Latein zu verstehen, als Cicero, oder wenn es nicht gar Absicht ist alle Gedanken abzuhalten, welche die Lateiner nicht auch schon dachten und in ihren Schriften ausdruckten; wie sollten denn wir, sage ich, die Lateinische Sprache zur Bezeichnung unserer Gedanken hinlänglich finden können? ja, wie sollten wir uns an dieselbe noch halten können, nachdem wir selber eine gebildetere und bildsamere, und ich darf hinzu setzen: für die höchsten menschlichen Wissenschaften so ganz vorzüglich geeignete, Muttersprache

haben? — Aber auch hiervon abgesehen: so kann man doch den Wissenschaften kein größeres Hinderniß legen, als wenn man sie in einer fremden, zumahl in einer todten, Sprache lehrt; auch dann noch, wenn Lehrer und Schüler der fremden Sprache hinlänglich mächtig sind, und wenn diese für die zu behandelnden Wissenschaften erforderlicher Maßen gebildet ist. Denn keine fremde Sprache spricht, wie die Muttersprache, unsern Verstand und unser Herz an. In die Muttersprache kleideten wir unsere Gefühle und unsere Gedanken von Jugend auf: alle ihre Bezeichnungen sind daher für uns voll Wahrheit und Leben; in ihr begegnet uns überall die Sache, nirgends ihr Zeichen allein. Freylich ist auch sie immer noch symbolisch, und wir erreichen nicht den Gedanken, der in ihr mitgetheilt wird, als durch das Symbol: aber ihre Symbolik ist einem durchsichtigen Gewande zu vergleichen, was den Körper leicht verschleyert, aber ihn nicht verbirgt. Dahingegen sind alle Wörter einer fremden Sprache, die nur aus Büchern zu uns spricht — und eine solche ist die Lateinische —, todte Zeichen, die wir nicht an der Natur sondern an ihren Symbolen erlernten, und die eben deswegen nicht die Wahrheit der Anschauung sondern bloß die der Abstraction für uns haben. In ihrem Ursprunge sind sie uns doppelt symbolisch, und bleiben daher immer unbestimmtere Bezeichnungen ihrer Gegenstände. Wie selten ist es der Fall, daß die Kenner einer todten Sprache auch nur in der Grundbedeutung ihrer Wörter vollkommen übereinstimmen! zu geschweigen, daß ihnen der abgeleitete, meistens nach jetzt unbekannten Ansichten angenommene Sinn derselben allzeit mehr oder weniger schwankend bleibt, und daß sie zur Bezeichnung der feinern Verhältnisse und Beziehungen der Gedanken durchgängig gar nichts vorfinden. Wie wäre es denn möglich in einer solchen Sprache eine Wissenschaft vorzutragen, ohne daß die wissenschaftliche

Erkenntniß selbst darunter litte? wie wäre es möglich, daß dem Studenten nicht wenigstens alle feinern und schwierigern Begriffe dunkel und unbestimmt blieben, und daß er nicht Worte statt Sachen lernen sollte? Wo es Zweck wäre, eine Wissenschaft in die Fesseln einer Form zu schlagen, worin sie ewig stille stände, und am Ende ganz unterginge, da könnte kein geschickteres Mittel erfunden werden. — Wenn man nun doch noch hie und da, besonders in Winkelschulen, die ganze Theologie, welche man lehrt, in Latein verträgt, und das unter dem Vorwande, damit der Student in der Lateinischen Sprache geübt werde: so beweiset man dadurch, daß man keine höhere Bildung kenne, als die Fertigkeit ein barbarisches Latein zu sprechen, weil man dieser Alles aufopfert; und daß man bey aller theologischen Kenntniß, die man etwa besitzt, doch mit der Theologie als Wissenschaft ganz unbekannt sey.

Doch verhält es sich nicht mit allen theologischen Disciplinen in dieser Hinsicht auf dieselbe Weise. Diejenigen, welche zusammenhangende wissenschaftliche Systeme sind, und das seyn müssen um Wahrheit, Würde und Zweckmäßigkeit zu haben, müssen nothwendig in der Muttersprache vorgetragen werden: weil die in ihnen überall erforderlichen wissenschaftlichen Deductionen — bald einzeler Begriffe, bald ganzer Theorien —, die aus allen Quellen des menschlichen Erkennens zu schöpfen haben, und jedesmahl, wo sie auch in ihren Inhalt nichts Philosophisches aufnehmen, doch ihre Beweiskraft philosophisch erproben müssen, und das in streitigen Fällen nicht selten durch die feinsten Bestimmungen und Unterscheidungen der Begriffe; weil diese in ihnen überall erforderlichen wissenschaftlichen Deductionen, sage ich, in der Lateinischen Sprache weder mit der gehörigen Klarheit und Bestimmtheit gesagt, noch in dem forteilenden mündlichen

Vortrag mit der erforderlichen wissenschaftlichen Genauigkeit aufgefasset werden können. Für diejenigen theologischen Disciplinen aber, welche ihrer Natur nach mehr erzählend, oder erklärend sind, und die eigentlich wissenschaftliche Bearbeitung ihrer Gegenstände meistens auf bloße Reflexionen über vorliegende Thatsachen oder auf bloße Schlüsse aus gegebenen Thatsachen und Lehren beschränken, und welche sonach keine zusammenhangende Systeme vorzutragen haben, sondern überall im Anfange und am Ende sind; für solche Disciplinen kann die Lateinische Sprache allerdings hinreichend gefunden werden: und wenn ein Lehrer derselben es vorziehen sollte sie in Latein vorzutragen, so bin ich weit entfernt, den obigen Tadel auch hierüber auszudehnen, wiewohl ich für die lebendige Wahrheit und Klarheit der Erkenntniß es immer noch zuträglicher halte, wenn auch diese in der Muttersprache gelehrt werden. Also die Kirchengeschichte, die Archäologie, die Bibel-Exegese (sofern sie ein Commentarius literalis ist) und das Kirchenrecht, welche sich meistens innerhalb der gesagten Grenzen halten, mögen immerhin in Latein gelehrt werden: aber die Philosophische und Positive Einleitung in die Theologie, die Dogmatik und die Moraltheologie können es nicht; und man muß mit der Natur dieser Disciplinen und mit dem hohen Ziele, wohin sie führen sollen, ganz unbekannt seyn, wenn man es versucht. Auch die Pastoraltheologie kann nur in einigen Theilen Lateinisch vorgetragen werden; ihres Zweckes wegen soll sie aber ganz in der Muttersprache gelehrt werden. Die Kritische Geschichte der philosophischen Ansichten oder Systeme der Häretiker ꝛc., welche ich im Plane mit aufführte, würde schon wegen ihres zur Hälfte philosophischen Inhaltes die Muttersprache erfordern. Ich weiß wohl, daß Einige, ohne sich eben mit dem Beweis zu bemühen,

hiergegen behaupten, es sey nichts leichter als, die Dogmatik und Moraltheologie in Latein zu lehren: und in ihrer Ansicht dieser beyden Disciplinen kann ich nicht anders als ihnen beystimmen und mit ihnen behaupten, daß es wirklich sehr leicht sey, eine Dogmatik und eine Moraltheologie, wie sie sich denken, in Latein vorzutragen; und daß es auch gleich viel sey, in welcher Sprache man beyde lehre, wenn man sie in solcher Weise lehrt. Denn wie könnte es schwer seyn, eine wenngleich noch so lange Reihe von einzelen Sätzen, die bloß historisch aufgefasset, und sogar ohne Nachweisung ihres innern Zusammenhanges und ohne Hinrichtung aller auf ein gemeinsames Ziel zusammengestellt sind, in Latein zu sagen und zu verstehen; und dann einem jeden unter dem Nahmen Beweis einige Schrifttexte, einige Aussprüche der Concilien und einige Stellen aus den Vätern in Lateinischer Sprache hinzu zu setzen, die Aufführung des Beweises selbst dem Zuhörer überlassend, und unbekümmert, ob und wie diese einzelen Lehrsätze im Leben gebraucht werden können? Aber eine solche, diese theologischen Disciplinen entehrende und in ihnen das Christenthum selbst herabwürdigende Lehrmethode sollten wir doch nicht zurückrufen. Versucheten diese Herren es aber in der Dogmatik ein von allen Seiten strenge erwiesenes, vollendetes System von Erkenntnissen übersinnlicher Verhältnisse und Beziehungen des Menschen aufzuführen, und in der Moraltheologie ein gleichfalls strenge erwiesenes, vollendetes System des gottähnlichen Wollens vorzulegen, was durch alle Verhältnisse des Lebens hindurch greift, und durch beyde zur Einsicht und Umfassung einer höhern geistigen Ordnung zu erheben, um so durch Christi Lehre die von Christo beabsichtigte Wiedergeburt des Menschengeschlechtes in Wahrheit zu fördern: so würden sie wohl mit mir finden, daß weder sie, was sie dächten, in

Latein gehörig sagen, noch ihre Zuhörer es auffassen könnten. —.

Zum Schlusse hören wir noch das Urtheil, was der rühmlich bekannte katholische Theologe Bern. Galura in seinem Versuche eines neuen Studien-Planes der Theologie (in der Vorrede zum dritten Bande der neuesten Theologie) über diesen Gegenstand ausspricht:

„Was dem kleinen und großen Volke in „Katechesen und auf Kanzeln vorgetragen wer„den muß, soll auf Akademien in der Volks„sprache gelehrt werden, damit der Volkslehrer die „Fertigkeit, über Religion zu reden, schon aus der Schule „mitbringe, und sich am Ende seiner theologischen Laufbahne „nicht erst in der Nothwendigkeit sehe, die Lateinisch erlernte „Lehre in die Volkssprache zu übersetzen.

„Was hingegen nur den Volkslehrer in Stand setzet, „dem Volke das Evangelium vorzutragen, seinem Amte gut „vorzustehen, und was sonst dem Volke nicht vorgetragen „wird, soll oder kann Lateinisch gelehrt werden.

„Nach diesem Grundsatze sollen also Dogmatik und „Moral, das ist, Glaube und Liebe in der Sprache „des Volkes, alle andern Gegenstände aber Lateinisch vorge„tragen werden."

1 „Die Entstehung der Religion aus d. Theologie"
p. 450 (etliche Theologen 448 f)

2 Gottes Güte in der Schöpfung gegen alle „glückseligkeitsfähigen Geschöpfe" 463 ff

3 Finis ultimus der Schöpfung 477/8 a.

4 homo ist Endzweck, Selbstzweck auch für Gott 479 ff d, 484, 459

5 absoluter Optimismus (Erbsünde u. Tod:) 487/8 vgl. 464 (mehr Freud wie Leid)

6 Gott erkannt als Schöpfer der Vn, worauf statt Vn-Moral theol. Moral wird 493

7 Die „Natürliche Vn-Religion" 494 a (naturalistisch!) vgl. 448, 562 499

8 Der Naturalismus bei Hermes (vgl. 447) 499

9 Der Ausdruck „Vernunftgott" 501
u. alle Gottesweise geht unmittelbar aus der Vn aus 45

10 „analog = anthropomorphistisch" 502, 499, 383, 443

11 ~~Der~~ „menschl. Gott" (zu 9): 510

12 Die „Autorität der Vn" in Gesprächen 529

12 Das einzige große Kriterium zur Annahme von Offbg u. Kunde überhaupt 530

Rational 199a.

Religionsbeschäft = Pflichtenlehre gegen Gott
42 f – nicht = theologische Vorzüge) 43 f
(57 f

Unendlich = nicht bewonnen 490
485!

459, 483, 554, 221 f

HERMES, Georg. BT
Einleitung in die 70
christkatholische .H4
Theologie. v. 1